JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

CURSO DE CUESTIONES FILOSOFICAS

PREVIAS AL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA

LIBROS "PENSAMIENTO"

JUAN FLORS, EDITOR - BARCELONA

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Profesor de Ontología en la Facultad Filosófica
de San Francisco de Borja (San Cugat del Vallés-Barcelona)

CURSO DE CUESTIONES FILOSÓFICAS

previas al estudio de la Teología

JUAN FLORS, Editor - BARCELONA

1963

© JUAN FLORS, EDITOR
Barcelona, 1963

DEPÓSITO LEGAL, B. 17189 - 1963

N. R. 3657 - 1963

NIHIL OBSTAT. El Censor, *José M.ª Dalmau, S. I.*, Barcelona, 13 de mayo de 1963. — IMPRÍMASE: † *Narciso*, Obispo Auxiliar y Vicario General. — Por mandato de Su Excia. Rvma., *Alejandro Pech, Pbro.*, Canciller-Secretario

PRÓLOGO

I. Filosofía

En el siglo IV antes de Cristo vivió y escribió en Atenas el filósofo Aristóteles.

A nadie se le podrá ocurrir que Aristóteles haya sistematizado su Filosofía dejándose influenciar por la Teología del cristianismo, puesto que vivió varios siglos antes.

Sin embargo, su sistema forma el núcleo fundamental de la Filosofía Cristiana, y de él se ha servido la Teología para numerosas nociones, como son las de Relación, Cantidad, Hipóstasis, Causa Instrumental, Finalidad, Substancia y Accidente, Analogía del Ser, la misma noción de Ser, que brindaba un puente para pasar a la Teología racional. Hasta aquellas nociones que no se hallaban en él (como la de Creación, la de Ser Necesario, la de Infinito en Perfección), de tal modo eran compatibles con su sistema, que podía ser corregido y completado con ellas.

Es muy interesante observar este dato, porque algunas veces hay personas que con sólo oir hablar de «Filosofía Cristiana» y de «Cuestiones filosóficas previas a un Curso de Teología», imaginan que ya no puede haber Filosofía; sin embargo, hay Filosofía, hay Demostraciones estrictamente racionales, como son las de Aristóteles, cuya Evidencia puede comprobar cada uno por sí mismo.

Tal es, pues, el primer carácter de la presente obra: estricta Filosofía.

II. Cristiana

En las primeras décadas de nuestro siglo cobró auge la famosa controversia que se suscitó alrededor de la denominación de «Filosofía Cristiana», debate del cual ha quedado para la Historia una literatura abundantísima.

Por lo menos quedó claro un punto: que en la estructuración de cualquier Ciencia intervienen muchos factores sobre los científicos, factores que por ser (podría decirse) «extrínsecos» no impiden que aquella Ciencia valga lo que den de sí las pruebas que presente el científico, según su Método propio, es decir, según los factores «intrínsecos» de aquella Ciencia.

Así, por ejemplo, no dejará de ser Lógica la que podemos llamar «Lógica griega» por el estilo con que la desarrollaron Aristóteles, Teofrasto y los Estoicos; o la que podemos llamar «Lógica medieval» por el típico sesgo que tomó con Pedro Hispano; o «Lógica nominalista» la alambicada de los siglos XIV y XV; o hasta «Lógica matemática» la que se ha desarrollado notablemente en nuestos días. La Lógica en sí es una, y vale lo que den de sí sus conceptos y pruebas; pero puede tener un estilo propio para expresar *estos conceptos y pruebas, para* investigar *unos con preferencia a otros, para* sistematizar *sus resultados de acuerdo con el carácter de cada cual, y por ello, siendo* una *la Ciencia de la Lógica, nada impide que podamos hablar de «Lógica griega», o «Lógica medieval».*

Son éstos, influjos que se ejercen sobre el científico en el orden psicológico, *como fueron los que determinaron a que Averroes fuera aristotélico, sin dejar de ser filósofo; o a que Luis Vives fuera un humanista cristiano, sin dejar por ello de ser humanista; o a que John Stuart Mill recibiera el impulso de su padre James Mill, sin que nadie deje de considerarle por ello filósofo.*

Pues exactamente de este orden son los influjos que recibe el filósofo cristiano cuando echa mano del sistema de Aristóteles, lo completa con el de Platón, lo amplía con

influjos árabes sugeridos por la Revelación cristiana, sin dejar de integrarlos en lo «intrínseco» del Método de la Filosofía, que son pruebas racionales, *es decir, cuya Evidencia pueda comprobar por sí mismo cualquier hombre.*

III. Previa al estudio de la Teología

Entre las muchas cuestiones que nos ofrece la Filosofía Cristiana puede hacerse una selección. El Principio de selección que aquí ha intervenido ha sido escoger tales temas que por una parte no impidan al lector advertir toda la fuerza de Síntesis racional *que hay en esta Filosofía; pero por otra parte contengan las* principales nociones *de que echará mano el teólogo.*

No ha dominado, pues, un fin practicista (como sería si solamente se hubieran dado nociones sueltas), antes se han integrado en una Síntesis racional (y por ello ocupa un especial lugar la Ontología); pero tampoco se ha hecho según el proceder de algunos que en vez de poner en el centro de la Filosofía Cristiana el núcleo cierto de asertos que son como el patrimonio común de nuestros pensadores cristianos, distinguiendo cuidadosamente lo cierto y fundamental, de las sistematizaciones meramente opinables (según encargó Pío XII, AAS, *35 (1953), 684-685; cofr. 15 (1923), 323-324; etc.), por el contrario, toman como si fuera puerta única para entrar en la Teología y en la Filosofía Cristiana lo que no es más que «una manera de interpretar» o «una escuela». Aquí, por el contrario, se ha procurado evitar este pernicioso desdibujamiento de perspectivas.*

Por ello podría ser nuestro lema el que se propuso a sí mismo hacia 1260 el que es Doctor Universal, Santo Tomás de Aquino, al empezar la que se llama Suma Filosófica: *«Habiendo tomado confiadamente por la divina dignación el trabajo de llevar adelante la ocupación del que profesa la Sabiduría por más que rebase nuestras propias fuerzas, el designio de nuestra intención es manifestar, según podamos, la verdad que enseña la Fe Católica y eliminar los errores contrarios»* (C. G., *I, 2*).

No está lejos de este designio de Santo Tomás el que manifiesta también aquella frase que en 1597 brotó de la pluma de su discípulo el Eximio Doctor Francisco Suárez, cuando escribió: «De tal suerte en esta obra soy filósofo, que siempre tengo ante los ojos que la nuestra ha de ser Filosofía Cristiana [philosophiam debere christianam esse] y ayuda para la Teología» (Proemio D. M.).

Quiera Dios que esta obra contribuya, por poco que sea, a tan altos designios.

EL AUTOR

San Cugat del Vallés, 2 de junio de 1963.

ÍNDICE GENERAL

Capítulos		Páginas
	PRÓLOGO	VII
	INTRODUCCIÓN	
I.	*Introducción a la Filosofía.*	3
	LÓGICA	
II.	*El Concepto y el Término.*	29
III.	*El Juicio y la Proposición.*	53
IV.	*El Raciocinio y la Argumentación*	71
V.	*Normas prácticas para usar la Lógica. Nociones complementarias*	99
	CRITERIOLOGÍA	
VI.	*Aptitud de nuestros Conceptos para expresar la Realidad existente en sí*	125
	Tesis 1.ª: El medio apto para la investigación criteriológica es prescindir de la legitimidad de la Certeza natural y de sus verdades.	127
	Tesis 2.ª: Consta con Certeza la verdad de los juicios de conciencia, reflictiendo sobre sus Actos	131

Capítulos Páginas

Tesis 3.ª: Los conceptos universales tienen alcance ontológico o sea transcendente; y también el concepto de Ser 138
VII. *Desde la captación de la realidad más allá de nuestra Conciencia hasta la Metafísica* . . 159
Tesis 1.ª: Es inmediatamente evidente la justificación de la Evidencia mediata. . 161
Tesis 2.ª: Es preciso admitir la existencia de una realidad distinta de nuestra Conciencia e independiente, que es el mundo espacio-temporal 168
Tesis 3.ª: Es posible atribuir con verdad a la realidad transcendente espacio-temporal, el contenido de conceptos universales, hasta el contenido expresado por el concepto de Ser, objeto de la Metafísica. . 180
VIII. *Nociones Complementarias*. 199
Tesis 1.ª: El escepticismo se destruye a sí mismo. 201
Tesis 2.ª: El idealismo se autodestruye por intentar establecerse realísticamente . . 208
Tesis 3.ª: Además de la Certeza metafísica, deben también admitirse la Certeza física y la moral. 218
Tesis 4.ª: Además de la Certeza necesaria, debe admitirse la Certeza libre. . . . 240

ONTOLOGÍA

IX. *El Ser: su Unidad y su Multiplicidad*. . . . 255
Tesis 1.ª: Lo expresado por el concepto de Ser ni es totalmente Múltiple, ni tan Uno como un Género, pero es verdaderamente Uno 270
Tesis 2.ª: El concepto de Ser es Análogo con Analogía de Atribución intrínseca y de Proporcionalidad 306
X. *Los Atributos del Ser: Unidad, Verdad, Bondad*. 325
Tesis 1.ª: Todo ser, en cuanto Ser, es Uno, Verdadero, Bueno 326

Capítulos Páginas

Tesis 2.ª: Las Distinciones, el Ente de razón, el Mal, no contradicen los Atributos transcendentales del Ser por darse en lo predicamental. 356

XI. *El ser dinámico o movible, compuesto de Acto y Potencia* 401

Tesis 1.ª: Todo ser movible está compuesto, en cuanto movible, por Potencia y Acto. 401

Tesis 2.ª: Primera aplicación: Todo ser contingente o finito está compuesto de Esencia y «Esse». Parece bastar que esta Distinción sea fundamental, es decir, de razón fundada. 419

Tesis 3.ª: Segunda aplicación: Todo ser accidentalmente mudable está compuesto de Substancia y Accidentes 439

Tesis 4.ª: Tercera aplicación: Todo ser cuya Esencia no sea existir es multiplicable en su Especie por la Individuación . . . 465

Tesis 5.ª: Cuarta aplicación: Las Esencias, o Posibles, cuya inmutabilidad verifica la Verdad absoluta, tienen su último fundamento en un Ser Necesario 477

Tesis 6.ª: Quinta aplicación: La Verdad absoluta de la Metafísica rechaza el relativismo propiamente dicho. 491

XII. *Los Primeros Principios y las Causas*. . . . 507

Tesis 1.ª: El Principio de No-contradicción es inmediatamente evidente y el Primer Principio Metafísico. 508

Tesis 2.ª: Los Principios de Razón Suficiente y de Causalidad son inmediatamente evidentes. 527

Tesis 3.ª: El Principio de Finalidad es inmediatamente evidente. 542

Tesis 4.ª: Debe admitirse el concepto de Causa Eficiente 556

Tesis 5.ª: También han de admitirse los conceptos de Causa Final, Material, Formal y Ejemplar. 568

Capítulos Páginas

Tesis 6.ª: La Causa Instrumental que «mueve en cuanto movida», es elevada, ya por un impulso sobreañadido a su Naturaleza, ya sin él. 591

XIII. *Las Categorías metafísicas* 603

Tesis 1.ª: La Hipóstasis es la Perfección de la Substancia Completa, Singular, Existente, no comunicada substancialmente a otro 603

Tesis 2.ª: Los conceptos relativos tienen alcance objetivo y transcendente 619

Tesis 3.ª: La Acción y la Pasión, formalmente consideradas, no consisten en una entidad que pase de un Sujeto a otro, sino en un Modo físico de dependencia. 636

TEOLOGÍA RACIONAL

XIV. *La Existencia de Dios y su Infinitud.* . . . 655

Tesis 1.ª Es metafísicamente cierta la Demostración de la Existencia de Dios . . . 658

Tesis 2.ª: Dios es Infinito, es decir, tiene todas las Perfecciones posibles en sumo grado posible 676

COSMOLOGÍA

XV. *La Cantidad, el Milagro y el Hilemorfismo.* . 687

Tesis 1.ª: No se demuestra que haya contradicción en admitir Distinción real y separabilidad entre Cantidad y Substancia. . 689

Tesis 2.ª: Consta filosóficamente que puede producirse el Milagro 700

Tesis 3.ª: Todos los Cuerpos Naturales elementales están compuestos de dos Coprincipios substanciales, Materia y Forma. . 715

PSICOLOGÍA

Capítulos		Páginas
XVI.	*El Viviente, Espiritual, Libre, Inmortal* . . .	741
	Tesis 1.ª: Las operaciones de la Vida vegetativa no pueden reducirse a las solas Fuerzas físico-químicas, sino que requieren un Principio intrínseco vital, como Forma Substancial del Viviente. . . .	744
	Tesis 2.ª: Hay en el Hombre un Principio Substancial informativo que es Espiritual.	761
	Tesis 3.ª: El Hombre está dotado, en las debidas circunstancias, de Libre Arbitrio.	779
	Tesis 4.ª: El Alma humana es, por su misma Naturaleza, Inmortal	800

ÉTICA

Introducción a la Ética 823

Conclusión 834

BIBLIOGRAFÍA 837

ÍNDICE ONOMÁSTICO 843

ÍNDICE ANALÍTICO. 847

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Diferencia entre el conocimiento de «artesanía» (del oficio manual, del arte) y el de la «ciencia».

1 No son iguales todos los conocimientos que adquirimos de una cosa, sino que unos penetran en ella más y otros menos.

Hay un grado de conocimiento llamado «empírico»: conocemos a una persona por el trato que tenemos con ella; así la conocemos en lo que tiene de «singular»; aprendemos un oficio como el de manejar el hierro trabajándolo en el torno, en la fragua, o a curar a los enfermos, como hace el enfermero, etc., por el hábito de manejar objetos singulares: tal hierro, tales enfermos.

Hay otro grado de conocimiento llamado «científico»: no se detiene en un objeto singular considerado *en cuanto singular,* sino que a través de lo singular que aprehende, capta aquello en que conviene con otros, es decir, aquella *noción universal,* que es común a varios; así aprendemos la ciencia del ingeniero o la ciencia médica.

Un ejemplo nos ayudará a percibir la diferencia que hay entre el conocimiento del artesano en su oficio manual, o sea «empírico» y el conocimiento «científico». Un pastor aprende a conocer el peso de los cuerpos por el hábito de manejar la honda. Conoce prácticamente muy bien cómo hay que poner la mano, el brazo, con qué fuerza hay que dar vueltas, qué peso ha de tener la piedra, etc. para conseguir tal efecto de caza, que no conseguirá aquel que no posea este conocimiento empírico. Este conocimiento es muy útil, muy apreciable, pero queda aquí, no avanza más, no

penetra más, porque conoce las piedras por el hábito de manejarlas con la honda.

En cambio, Newton, al ver caer una manzana de un árbol sobre la tierra, dicen que relacionó esta caída con la de la luna, que por caer constantemente sobre la tierra, va dando vueltas a su alrededor. En este caso no se detuvo en algo singular en cuanto singular, como es una piedra y el modo de echarla, sino que se fijó en lo que hay de común entre la piedra, la manzana y la luna: en todos ellos se verifica el contenido de una noción universal, común, la de «cuerpo», y por esto hay un efecto común, la atracción, pues aun siendo aparentemente diversa la caída de la manzana sobre la tierra y la rotación de la luna, en realidad verifican lo mismo, la ley de la «atracción universal» de los cuerpos con proporción directa a su masa e inversa al cuadrado de la distancia.

De modo semejante, el enfermero que fuese sólo enfermero (sin nada de ciencia médica mezclada a su práctica, es decir, que sólo curase por el hábito de tratar hechos singulares), aprendería que tal hierba cura tal enfermedad, y tal hierba cura tal otra, pero nada más. No sabría por qué es así.

En cambio, el que tiene ciencia médica, por subir a una noción más común o universal (v. gr., a la de los microorganismos llamados cocos), puede enlazar como provenientes de una misma naturaleza o causa efectos aparentemente muy diversos, como son la curación de una erisipela y la de una bronconeumonía, y por ello con un mismo medicamento, la penicilina, curará a ambos. Ha penetrado más hondamente. No sabe sólo que un mismo medicamento cura dos enfermedades muy distintas en la apariencia de los sentidos enfocados a lo singular, sino sabe por qué los cura, llegando a una noción más íntima que la mera aprehensión sensible e intelectual de hechos en cuanto singulares.

2 Las características del conocimiento del artesano, o empírico, y las del conocimiento científico son claras:

1.ª El primero no conoce el «porqué», las «causas», el segundo sí. ¿Por qué hay que poner tal piedra en la

honda y no mayor? ¿Por qué hay que poner así los dedos al echarla? ¿Por qué tal hierba cura tal enfermedad? La respuesta será siempre remitir a la *experiencia singular:* «porque lo veo así experimentalmente», pruébelo y verá que sale bien» (Aristóteles llamaba a esta respuesta ὅτι; Santo Tomás traduce «cognitio *quia*» ; o sea «a posteriori»). En cambio, ¿por qué cae la piedra, la manzana y por qué gira la luna alrededor de la tierra? Porque son «cuerpos» y es propiedad no de la piedra en cuanto piedra, de la manzana en cuanto manzana, de la luna como luna, sino en cuanto son cuerpos la de la atracción ; aquí se ha subido a una noción «universal», la de «cuerpo», la cual es a la vez la «razón» íntima o porqué (no «porque lo *veo* así», sino «porque *ha de ser* así») y es también por lo mismo la «causa» de aquellos efectos aparentemente dispares ante los sentidos (Aristóteles llama a esta respuesta y conocimiento, διὶ ὅτι ; Santo Tomás traduce «cognitio *propter quid*» ; o sea «a priori»).

2.ª El conocimiento meramente empírico crece en *extensión,* no en profundidad (si no lleva implícitamente mezclado consigo algo de ciencia) ; conoce «más cosas», no conoce «más». Pero el conocimiento científico crece en *profundidad* hacia síntesis cada vez más generales y profundas, es decir, elaborando un «sistema» de explicaciones, razones o causas trabadas entre sí, demostrables, porque no sólo conoce «más cosas», sino conoce «más». Por esto las ciencias, v gr., la física, avanza cada vez hacia síntesis más generales, como es integrar todos los fenómenos en dos grandes grupos : el de la entropía y el de la gravitación, y el día en que pueda, todavía intentará reducir ambas a una sola noción más general. Así como preguntándose por qué cayó la piedra llegó a la noción universal, causa y razón, de «cuerpo» cuya propiedad es la «atracción», puede otro día preguntarse por qué el cuerpo ha de tener atracción, y si, por ejemplo, consigue relacionar este efecto con el de la electricidad, intentará por lo mismo llegar a echar un puente con la entropía o degradación de la energía, consiguiendo cada vez una visión más íntima, más universal, más

necesaria (en la explicación o porqué), en una palabra, más profunda.

3.ª El conocimiento meramente empírico se fija en el singular *en cuanto singular*: por ejemplo, conozco a mis amigos Luis, Antonio, José por lo que tienen en cuanto Luis, en cuanto Antonio, en cuanto José; por consiguiente, lo que así conozco de ellos, en cuanto singulares, de suyo no pertenece a otros: sé que es propiedad de Luis llegar tarde, lo es de Antonio llegar antes de tiempo, y de José llegar a punto: pero esto no se extiende (de suyo, si no se salta a algo de «ciencia» o universal) a otros hombres que me son desconocidos; en cambio, el conocimiento científico se aplica, sí, a un objeto singular, pero no en cuanto singular, sino *en cuanto lleva en sí algo que verifica una noción universal* que es común a varios: por ejemplo, conozco a Luis, a Antonio, a José en cuanto «hombres»: lo que conozco de ellos en cuanto hombres pertenecerá también a otros en el mismo grado en que la noción y su propiedad sean universales, como me dirá, v. gr., la química, la física, la ciencia médica de otro hombre a quien nunca he visto hasta hoy, Zósimo, que también tal substancia química curará tal enfermedad que padece. Así son las leyes científicas.

4.ª El conocimiento empírico no sólo es «singular», sino *contingente* (no llega a dar «ley», a decir qué «debe ser» o suceder, a menos que lleve implícitamente algo de ciencia, pues el paso se hace espontáneamente), pero el conocimiento científico, que es «universal», es también en la misma medida *necesario* (me dará «ley», me dirá «qué debe ser» o suceder en tales casos): naturalmente en la misma medida en que sea universal y profundo habrá tal necesidad

Por ello se da de la ciencia, en cuanto contrapuesta al conocimiento meramente empírico, esta antigua y famosa definición de antecedentes aristotélicos: *la ciencia es un conocimiento por las causas o razones.*

Diferencia entre dos clases de conocimiento científico: el de la Ciencia Natural y el de la Filosofía.

Tanto la Ciencia Natural (v. gr., la Química, la Física, la Astronomía, etc.), como la Filosofía superan el orden del conocimiento empírico, y son conocimientos por las causas o razones. Pero difieren entre sí la Filosofía y las Ciencias. ¿En qué difieren?

En que el conocimiento de Ciencia Natural se detiene en las causas *inmediatas*; mientras que el de la Filosofía llega a causas *ulteriores,* hasta últimas.

3 Es decir, el de las Ciencias Naturales llega a causas *directamente* comprobables en el laboratorio, o sea *inmediatamente* comprobables en la experiencia; mientras que el conocimiento de la Filosofía, por abstraer más llegando a nociones y causas más universales y más necesarias, versa sobre causas *sólo indirectamente, sólo mediatamente* (mediante un raciocinio o inferencia) comprobables en la experiencia. Por ejemplo, la Astronomía comprobará la presencia de un satélite porque lo ve en el telescopio, y si todavía no lo ha visto lo inferirá por unos efectos inmediatos que ve, como es la atracción que ejerce sobre otros cuerpos, etc., lo cual equivale a comprobar inmediatamente su objeto: tanto valen las Ciencias cuanto son comprobables con el microscopio, con el telescopio, en un tubo de ensayo, en la cámara de Wilson, en un estrato geológico, etc., sus nociones universales, es decir, sus leyes, sus causas. Pero la Filosofía me dirá, por ejemplo, que existe el alma espiritual, que el cosmos tiene una finalidad, que existe Dios causa última, que es absolutamente universal y necesaria la necesidad de no contradicción, etc., pero en ningún laboratorio puedo percibir directamente su existencia, sino efectos, hechos, realidades, de los cuales me es preciso inferir, deducir, para pasar a lo que es su razón o explicación o causa, por ejemplo, la existencia del alma espiritual, del mismo modo que mediante ninguna inducción (que siempre será del orden físico) podré inferir o pasar a la *absoluta*

necesidad de no contradicción (que es algo superior, de orden metafísico). Decía La Broussais: sólo admitiría el alma si la encontrase en la punta del bisturí; pero la respuesta la dio Maine de Biran: si la hallase ahí, ya no podría admitirla. En efecto, ya no sería espiritual, sino material; ya no sería explicación filosófica de orden último, sino física de orden inmediato; en una palabra, ya no daría la razón precisamente por la cual hay que admitirla.

4 La definición, pues, que damos de la Filosofía, según la antiquísima tradición de la Filosofía Cristiana, cuyos primeros elementos se remontan hasta Aristóteles, es: *conocimiento por las causas o razones «últimas»*.

Como está claro, no hemos dado todavía con ello ninguna demostración o prueba de que la definición de la Filosofía sea la que hemos enunciado. Se debe a que ahora sólo pretendemos dar «nociones», o sea una «definición nominal», que después, en el transcurso de la Filosofía, pasará al carácter de afirmación cierta, por las pruebas que de hecho se aducirán en las distintas cuestiones filosóficas.

Es verdad también que solía añadirse a la definición dada de la Filosofía la palabra «cierto»: *conocimiento cierto* por las causas últimas, entendiéndolo así: que o da la Filosofía un aserto como cierto, o si lo da como probable, por lo menos da como cierta su probabilidad, o siquiera como cierta la probabilidad de su probabilidad, porque si en última instancia no se implicase en la afirmación ninguna certeza, seríamos relativistas y no rebasaríamos el simple estadio empírico, espontáneo o natural. No obstante, no parece necesario expresar esta añadidura de la palabra «cierto», porque ya se dice implícitamente con sólo admitir el valor absoluto de la Verdad, como veremos en los capítulos siguientes.

Algunas observaciones sobre la naturaleza de la Filosofía.

5 1.ª Se ve claro, por lo que hemos dicho al definir la Filosofía como conocimiento por las razones «últimas» (es decir, no directamente comprobables en el laboratorio), que

hay en ella *más posibilidad de errar* que en las Ciencias, las cuales pueden comprobar de suyo inmediatamente sus afirmaciones (a menos que de hecho, bajo el nombre de Ciencia, hagan Filosofía de la Ciencia). Pero de ahí no se deduce la «imposibilidad» de la Filosofía, sino la «prudencia» con que hay que hacerla, según la conocida frase : «a la razón no hay que añadirle alas, sino plomo». Sucede, no obstante, a veces, que hay filósofos que han roto las amarras de la experiencia para lanzarse a una zona puramente deductiva con fantásticas construcciones (como, por ejemplo, las del idealismo absoluto de Hegel), y entonces, como reacción contra este exceso, otros han pasado al extremo contrario (fueron los positivistas), negando toda Filosofía. Ambos extremos son exagerados : por un lado, confiarlo todo a la deducción racional, sin demostraciones «a posteriori» o de experiencia (el llamado «panlogismo» de Hegel) ; y por otro lado negar toda inferencia cuyo término deducido no sea inmediatamente comprobable en el laboratorio, por desconfiar de los aprioris-mos exagerados que han llevado a términos utópicos.

La Filosofía escolástica hace precisamente profesión de ser empírico-racional, ni empirista ni racionalista.

2.ª No es éste el sitio adecuado para exponer y refutar el Positivismo. No obstante, ayudará en este momento advertir algo.

Sirvámonos de un ejemplo : el que recogiese lo que hay en el agua del mar con una red de anchas mallas y dijese : «sólo hay esto en el mar», se equivocaría : hay «esto» que con su filtro ha captado, pero es falso que «sólo haya esto». Con un filtro más fino captaría más. Del mismo modo, es tentación constante del espíritu humano, en su afán de llegar a la suprema unificación, o razón suprema a que tiende con su saber, pasar de la simplicidad a la simplificación, negando todo lo complicado, lo múltiple, lo heterogéneo, que provisoriamente le estorba para lograr una rápida unificación. No integra entonces la multiplicidad presente, bajo una noción más íntima que fuese capaz de abarcar lo múltiple en su unidad superior, sino que lo que hace el hombre entonces es «negar», «arrumbar a un lado» toda la multiplicidad

que no puede explicarse. Esto, empero, no es Ciencia, sino un remedo de Ciencia, una caricatura. Así hace con frecuencia el hombre cuando cae en el positivismo, que sólo quiere admitir lo que es inmediatamente comprobable : o también el idealista que querría tener una Filosofía sólo de lo inmediatamente intuido, sin inferencia conceptual.

En realidad con su misma conducta se desmienten a sí mismos. Por ejemplo, se desmiente el positivista porque, según su propia teoría, sólo podría admitir lo que es directamente comprobable, no lo que no es directamente comprobable ; pero su propia teoría de ninguna manera es directamente comprobable ; es filosófica. Filosofía que no podrá establecer filosóficamente sin presuponer y emplear otras muchas nociones, que de ninguna manera son directamente comprobables. Se cumple así el dicho de Aristóteles en el Protreptikós : «Hasta para asentar que no hay Filosofía hay que filosofar». De hecho, a una persona versada en Filosofía le sería muy fácil echar mano de una obra cualquiera de algún autor positivista que más alardee de esquivar toda Filosofía, y mostrarle en seguida cuántos y cuántos son los elementos filosóficos que, sin darse cuenta, emplea, presupone y sostienen por debajo su misma Ciencia.

3.ª Es preciso, pues, advertir la diferencia que hay entre «experiencia» y «experimentación».

Cuando Pascal volcó un tubo lleno de mercurio sobre una cubeta y vio con asombro que no se vaciaba totalmente, sino que el mercurio quedaba a cierta altura, supuso que era el aire de la atmósfera el peso que, actuando sobre la superficie de la cubeta, empujaba hacia arriba por el tubo vacío el mercurio. Para comprobarlo subió al monte Puy-de-Dôme, y en otras ocasiones, por el contrario, bajó más, para sacar la Inducción que fue formulada en la ley del barómetro.

En este caso la repetida *experimentación* (es decir, una experiencia reiterada en que se mudan las diversas circunstancias, para quedar con la que siempre acompaña el mismo fenómeno o hecho) fue causa de la *Inducción*, gracias a la cual la Ciencia pudo formular una ley.

Pero pongamos un caso sacado de las Matemáticas y otro

de la Metafísica. No hay ninguna Inducción que pueda justificar el grado de certeza, de universalidad y de necesidad con que las Matemáticas me aseguran, v. gr., que si hay un círculo todos sus radios serán iguales ; o con que la Metafísica me dirá que es imposible que algo sea y no sea en el mismo sentido y momento. Porque la certeza que se obtuviera por una Inducción valdría meramente dentro del orden del presente cosmos, no habría contradicción en suponer una excepción posible por parte del Creador, etc., mientras que estas certezas que me da la Matemática y la Metafísica superan radicalmente la firmeza obtenida por una mera Inducción. Más claramente así : se justifica la Inducción, en virtud del principio de Razón Suficiente ; pero si este principio fuese a su vez inductivo, no se justificaría la Inducción. La evidencia y certeza del principio de Razón Suficiente brotará cuando el hombre esté psicológicamente desarrollado gracias a múltiples casos, pero la Inducción no será «causa», sino una mera «ocasión» o «requisito» para captar su intuición y necesidad propia.

6 En estos casos, pues, la certeza no proviene de la experimentación, sino meramente de un dato inicial de *experiencia* (es decir, de aprehender aquello que me es dado inmediatamente en la conciencia como hecho, ya externo, ya interno) ; v. gr., con ocasión de percibir un libro, aprehendo que es imposible que sea menor que uno sola de sus hojas : aprehendo en mi conciencia la fulgurante intuición de que nunca el todo será menor que una de sus partes.

Por esto las Ciencias Naturales, que formulan leyes sacadas por Inducción, están constantemente pendientes de ella y de la experimentación. En cambio, las Matemáticas y la Metafísica, que parten de una experiencia inicial, pero en seguida, con ocasión de ella, captan la evidencia de su intuición propia, tienen no sólo una certeza muy superior, sino una estabilidad e inamovilidad que no han de temer ser desmentidas por futuras experimentaciones, como, por ejemplo, nadie temerá que algún día puedan hallar en el laboratorio de Biología una célula que sea a la vez, y en igual sentido, cuadrada y redonda ; no sólo las Matemáticas y la Metafísica no de-

penden de las Ciencias en cuanto a su propia certeza, sino que, en cierto sentido, como diremos en seguida, las rigen, les dirán a veces qué es lo que nunca podrán hallar.

No obstante, las Ciencias y su experimentación pueden ser una ocasión óptima para que, v. gr., el matemático «afine» el sentido de sus afirmaciones, ampliando las hipótesis, como sucedió con las Geometrías no-euclídeas, o como los hechos de la Revelación fueron una ocasión para que el metafísico no afirmase demasiado aprisa que «dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí», sino, afinando más el sentido de su evidencia propia, que «dos cosas iguales a una tercera, *bajo un aspecto o razón,* son iguales entre sí, *por lo menos bajo aquel aspecto o razón*», pero si también bajo todos los otros o no, esto no consta por evidencia absoluta, aplicable a Dios y a las criaturas, sino sólo como realizado en las criaturas (es decir, esta «extensión», que no es el núcleo central de la evidencia del principio, el cual es, sí, aplicable absolutamente a toda la zona del ser).

En este caso los hechos no han corregido, sino que han contribuido a que se perfilase más el sentido de la evidencia propia.

Hay, no obstante, en Filosofía también algunas cuestiones que no sólo parten de la experiencia, sino de una verdadera experimentación o Inducción (por ejemplo, algunas cuestiones de Psicología y de Cosmología); en estos casos, como es obvio, también pueden cambiar estos asertos filosóficos, lo mismo que puede cambiar una ley científica con el avance de la experimentación e Inducción.

Objeto material y objeto formal.

8 Contribuye mucho a perfeccionar las nociones anteriorse la exposición sobre lo que es «objeto material» y «objeto formal»; nociones que, además, es preciso conocer porque su uso es constante en toda la Filosofía y la Teología escolásticas.

Un ejemplo nos ayudará. Supongamos que dejamos va-

rios libros encima de la mesa de una sala y nos retiramos para observar desde lejos qué hacen varios hombres al ver aquellos libros. Uno examina únicamente el nombre del autor, el del editor, el título del libro y su precio : es un librero, el cual tiene ciertamente sobre los libros un conocimiento que no tienen otros ; pero los conoce únicamente *en cuanto «vendibles»*, desde este ángulo de visión que se expresa con la propiedad que tiene el libro de ser vendible. Otro examina los libros sin mirar su título, ni su autor, ni su precio : únicamente examina el grosor de las cubiertas, cómo se abre el libro, cómo está cortado, la dureza del lomo : es un encuadernador, el cual también posee muchos conocimientos sobre los libros, pero su ángulo de visión le hace aprehender los libros por su *propiedad de ser «encuadernables»*. Otro, finalmente, ni mira el precio ni se fija en la encuadernación : lee el índice ; es un intelectual, el cual conoce el libro desde otra propiedad, que toma como ángulo de visión o de penetración el libro, *en cuanto es «inteligible»* o doctrinal.

Esta *propiedad* de la cosa, que es a la vez el ángulo de visión o *aspecto* bajo el cual el sujeto o su facultad, aprehende el objeto, es lo que se llama «objeto formal» ; el mismo libro, que es estudiado por diversos conocimientos de diversa manera, es el «objeto material» de todos ellos.

9 Si el hombre fuese infinitamente capaz y no necesitase delimitar su campo de aprehensión abstrayendo un aspecto o propiedad (por lo mismo, prescindiendo de los otros), sino que su ángulo de visión fuese infinito, es decir, exhaustivo del objeto, entonces con un solo objeto formal, con una sola facultad, con una sola ciencia conocería todo el objeto *totalmente* : habría una sola ciencia. Pero el hombre no es así. Ha de mirar su objeto *en cuanto* «tal» o «cual», para añadirle después el resultado de otra abstracción o precisión, y así sucesivamente, aumentando su ciencia total.

Por ello es obvio que si bien el objeto material ya diversifica las Ciencias (una trata, por ejemplo, de la tierra, es la Geología ; otra trata de los animales, la Zoología), no obstante, es mucho más profunda la división que se establece entre las Ciencias por *el modo* de considerar su objeto

o de penetrar en él, que es el objeto formal. Y por ello puede suceder que varias Ciencias tengan (en todo o en parte) el mismo objeto material, pero serán diversas Ciencias precisamente por el aspecto o propiedad o formalidad, bajo la cual lo aprehenderán (por ejemplo, pueden tratar de unas mismas hierbas la Botánica y la Medicina, pero una las aprehenderá en cuanto toca a su clasificación sistemática, vida, propagación, etc., mientras que la otra las aprehenderá en cuanto sean una medicina apta para sanar una enfermedad).

10 También es claro que así como no todas las propiedades que tiene un objeto le son igualmente intrínsecas o constitutivas suyas (para un libro es una propiedad muy extrínseca el tener un precio; algo más intrínseca le es la propiedad de ser de papel y encuadernable; pero muchísimo más intrínseca le es la de ser «doctrinal»), por ello no todas las Ciencias penetran con igual hondura en su objeto. Y por ello lo que propiamente *especifica* las Ciencias (es decir, las coloca en una especie diversa) es el objeto formal; el objeto material sólo las hace ser *individualmente* diversas, es decir, con menor diversidad.

El objeto material se define, pues, diciendo que es *aquello de que trata una Ciencia*. El objeto formal se define, a su vez, diciendo que es la *propiedad o aspecto* (diremos más adelante «forma lógica» o «noción abstracta») *bajo la cual aprehende una Ciencia su objeto material.*

11 Una subdivisión se impone acerca del objeto material. En efecto, la Medicina puede tratar, v. gr., de dos cosas muy diversas: de las enfermedades y de los productos químicos aptos para curarlas; pero de las enfermedades trata «por sí mismas», es decir, dado lo que es la Medicina como Ciencia destinada a sanarlas; en cambio, de los productos químicos sólo tratará en cuanto conduzcan a conocer y sanar las enfermedades, es decir, «por razón de otro». Aquel objeto material que se trata «por sí mismo» se llama objeto material *primario*; en cambio, aquel que sólo se trate «por otro» se denominará *secundario*.

La terminología que acabamos de exponer nos ayudará

ahora a ratificar lo que hemos dicho antes sobre el estadio empírico del conocimiento, el científico y el filosófico. Un objeto cualquiera, por ejemplo, una piedra, puede ser aprehendido *a diversas niveles, con distinta profundidad,* es decir, según el objeto formal con que una facultad o una disciplina lo alcancen.

Si captamos una piedra en cuanto es objeto de la mera impresión de los sentidos o de una simple aprehensión intelectual, tendremos el estadio empírico : conoceremos la piedra como la conoce el albañil que edifica con ellas un muro, o como el pastor que las utiliza en su honda para cazar.

Aprehendiéndola con una noción que pueda dar el «porqué» o la «causa» de lo afirmado, tendremos el estadio científico : me dirá, v. gr., el químico que es un carbonato de calcio.

Conociendo la piedra bajo el aspecto del «por qué», «causa» o «razón», que sea de la zona de las «causas ulteriores o últimas», tendremos entonces del mismo objeto un conocimiento filosófico : me dirá, por ejemplo, la Metafísica que la piedra es una «substancia», es decir. «en sí», es decir, que no se agota con la mera manifestación momentánea y sensorial con que se me presenta, sino aquel sujeto perenne de todas sus manifestaciones, que le permita ser objeto de nuestras intuiciones, de la firmeza de las leyes científicas, de los principios supremos de la Ontología.

Distinción entre Filosofía y Teología.

12 El mismo medio nos servirá también para distinguir ahora entre Filosofía y Teología. En efecto, a la definición que antes hemos dado de la Filosofía podríamos añadir algunas palabras : «alcanzadas por la razón natural». Tendríamos entonces que la definición completa de la Filosofía sería : *Conocimiento de las cosas por las causas o razones últimas, alcanzadas por la razón natural.*

Con ello ya la hemos distinguido de la Teología, porque ésta contiene afirmaciones o conocimientos de las cosas, no

en cuanto nuestra razón por sí misma pueda descubrirlas o demostrarlas dando la causa, sino en cuanto es *Dios quien nos las ha testificado*, es decir, que su objeto formal será «el testimonio divino».

Si, por ejemplo, demuestro en Filosofía que hay en el hombre un principio inmortal llamado «alma», tengo del alma ciencia filosófica; pero si demuestro que efectivamente el hombre está dotado de una alma inmortal, «porque Dios, testigo sapientísimo y veraz, lo ha manifestado», entonces tendré ciencia teológica, la cual me dará también causas últimas, pero alcanzadas por un objeto formal diverso.

Dependencia de unas ciencias respecto de otras.

13 De la afirmación que antes hemos hecho (nn. 10-11) se deduce que unas Ciencias, *en cierto sentido* (que ya se explicará cuál es), están «regidas» por otras.

En efecto, se ha dicho que varias Ciencias pueden versar sobre un mismo objeto, pero que serán varias y no sólo una, por razón del objeto formal, es decir, por la distinta profundidad, intimidad u hondura, con que lo captarán. Pues bien, así como en una cosa hay algunas propiedades que son más íntimas y constitutivas del objeto, mientras que otras propiedades, más superficiales, dependen de las primeras, de la misma manera algunas Ciencias dependerán de otras en cuanto que tomando por objeto formal una *propiedad* menos íntima, menos necesaria y menos universal, llegará a formular asertos o leyes, que verificarán, cumplirán necesariamente los asertos o leyes enunciados por otras Ciencias cuyo objeto formal son propiedades más universales, más necesarias, es decir, más íntimas.

Por ejemplo, cuando un hombre arroja una piedra, este hecho verificará en este estadio empírico de su acción y de su conocimiento, todas las leyes científicas sobre la inercia y la gravitación que formula la Física, aunque no lo piense ni lo quiera.

De modo semejante los asertos de la Astronomía cum-

plirán las leyes que da la Física con su Mecánica. Podrá a veces la Astronomía ser de rechazo una ocasión para que la Mecánica se perfeccione y quizá cambie en algo no bien advertido, pero una vez así mejor constituida, la Astronomía verá cómo se cumplen en los movimientos de los astros las leyes superiores de la Física o Mecánica.

Lo mismo pasará a la Física o Mecánica, v. gr. en cuanto a la Matemática. No le enseñará la Matemática a la Física qué ha de decir, sino *qué no ha de decir,* esto es, como norma negativa. También aquí la Física podrá ser incidentalmente ocasión para que la Matemática amplíe sus propios conocimientos, y para que así se constituya mejor; pero una vez logrado se le someterá en cuanto al cumplimiento de las leyes matemáticas en el orden físico; y esto de tal manera es así, que el físico precisamente expresa sus propias leyes con fórmulas, que son lenguaje matemático.

Pues de modo parecido, si suponemos ahora que hay una Filosofía, con objeto formal más hondo, más universal y necesario, todas las Ciencias se le someterán; por ejemplo, las leyes supremas de la Metafísica, como son los Principios de No-contradicción, de Razón suficiente, de Causalidad o de Finalidad, regirán en todas las Ciencias.

14 Quede claro: una Ciencia cualquiera, por ejemplo, la ciencia A, no queda destruida por el hecho de estar «regida» por la ciencia B *más universal*; ¿por qué? Porque la ciencia A no pide a la ciencia B el objeto formal de ésta para avanzar ella: cada una tiene la autonomía que le dan sus propios medios. Pero la ciencia B, sin hacerla avanzar (es decir, sin ser «norma positiva» de ella), rige la marcha de la ciencia A, así como la Matemática no destruye la Física por el hecho de que le dé los medios o instrumentos de que la Física se habrá de valer, porque las leyes matemáticas se realizarán en el campo físico; de suerte que las Matemáticas pueden llamarse «norma negativa» de la Física (con una expresión harto ambigua, que se presta a ser mal interpretada, pues no excluye que la tome como instrumento positivo en cierta medida, es decir, para la formulación de sus propios asertos). De un modo semejante las Ciencias Naturales están

regidas en su avance por la Filosofía, tanto si sus cultivadores lo advierten y lo aceptan, como si no lo advierten, o advirtiéndolo, no quieren aceptarlo.

Asímismo todas las partes de la Filosofía están regidas por la Metafísica, que por ser la Ciencia más universal y necesaria, la que penetra en los seres examinándolos *en cuanto ser,* nos da principios supremos, que se verificarán en los asertos verdaderos de todas ellas, y así les ofrece un *instrumento* de expresión, de modo semejante a como las Matemáticas lo son para la Física.

Esto es lo que enseñaban los antiguos escolásticos cuando hablaban de Ciencias «subalternantes» y Ciencias «subalternadas» (así como decir «todo hombre es mortal» — proposición subalternante — implica la verdad de «algún hombre es mortal» — proposición subalternada —, así las Ciencias tenían cierta implicación por su mayor o menor universalidad). De suerte que para la grandiosa concepción medieval todas las Ciencias del hombre estaban entre sí trabadas y jerarquizadas dentro de un conjunto, que era el saber total humano.

Es verdad que en tiempos del Renacimiento y posteriores, también hablaron algunos (quizá como reminiscencia de la doctrina antigua) del «árbol de la Ciencia», cuyas ramas eran todos los saberes del hombre; pero a veces, por haber olvidado la doctrina de la mayor o menor universalización y necesidad, que daba a cada Ciencia su propio objeto formal, el tal árbol no dejaba de ser más que una pura metáfora, un hermoso anhelo humano, pero sin contenido porque no se veía cuál era el principio íntimo de jerarquización entre unas Ciencias y otras.

Dependencia de la Filosofía respecto de la Teología.

15 Así como todas las Ciencias están en cuanto a algo subordinadas a la Filosofía, y todas las partes de la Filosofía también lo están a la Metafísica, de modo semejante todas ellas lo están a la Teología.

En efecto, nada tan íntimo, ni tan inconmovible como la palabra de Dios, que revela algo a los hombres. Lo mismo que antes, hemos de notar que la Teología es para las Ciencias y la Filosofía y Metafísica norma «negativa» en el sentido antes explicado, en cuanto que (si bien enseñando positivamente muchas cosas), *no hace avanzar cada una de las Ciencias y Filosofía «por los medios» propios de la Teología* (es decir, no por su propio objeto formal que es el testimonio de Dios), pues en caso de que así fuese aquellos asertos ya no serían de Ciencia Natural, ni de Filosofía, sino teológicos; lo que hace es trazar la dirección suprema que habrán de tener en cuenta para no errar inadvertidamente, por salir del alcance de sus propios medios.

16 ¿Quita esta dependencia libertad al científico, al católico, que se dedica al estudio de las Ciencias o de la Filosofía?

Del mismo modo que las Matemáticas no quitan la *debida* libertad al físico por el hecho de que las Matemáticas den principios a los que de hecho, quiéralo o no, las leyes del físico se someterán, si no quiere errar, así la Teología no quita la debida libertad al científico o al filósofo por decirle que ella por *otra vía conoce* a veces ya de antemano el resultado a que el científico o el filósofo por sus propios medios puede también llegar.

Es decir, por el hecho de que uno al proponerse un problema conozca de antemano la solución por el *medio A*, no se quita la libertad de que busque su solución o demostración por el *medio B*; como por ejemplo, el hecho de que yo sepa que es ilícito suicidarse o asesinar a otro, no me impide que pueda discutir filosóficamente con quien quiere suicidarse para demostrarle racionalmente que es ilícito el suicidio o el asesinato; porque lo que yo ya sé no se alegará *como motivo* propio de la nueva demostración (entonces ya no habría nueva demostración, nueva Ciencia); pues de modo semejante, el católico por conocer ya por vía de la palabra de Dios en la Revelación la solución de muchos problemas (por ejemplo que su alma es inmortal) no está impedido para buscar si puede demostrarlo por otro medio de

demostración, el racional, con tal que no sea decir «porque así lo enseña la Teología», pues en este caso este aserto ya no sería de Filosofía, sino de Teología.

17 Finalmente adviértase que en otro sentido se puede también decir que las verdades de la fe son para el católico que se dedica a las Ciencias y a la Filosofía, también «norma positiva». ¿En qué sentido?

No como si para demostrar dentro de la Ciencia X el aserto Y, pudiera dar a modo de motivo o demostración, decir «porque así lo enseña la Teología» (pues esto, como hemos visto, ya no sería aserto de Ciencia Natural, ni de Filosofía, sino de Teología); sino de otra manera, a saber, *influyendo psicológicamente* para que *busque* mediante los propios medios de la Ciencia X las razones que demostrarán el aserto Y. Lo cual no destruye el valor de los asertos Y, como constantemente sucede en todas las zonas del saber humano, por ejemplo, que un hombre dedicado a las Matemáticas, acuciado por el deseo de un premio buscó una solución a un problema y así lo halló: el *deseo* del premio no fue motivo alegado para resolver el problema planteado, ni aumentó o disminuyó el valor propio de las razones matemáticas aducidas, aunque pudo influir psicológicamente en él, de un modo positivo, para que hallase las razones matemáticas pertinentes, que tal vez no hubiera hallado sin tener aquel estímulo de orden psicológico. Así pasa constantemente en todos los científicos y filósofos, que siempre recibirán mil influjos de sus maestros, familiares, patria, lengua nativa, costumbres universitarias en que fueron educados, etc. tanto si creen estar libres de todos estos influjos, como si no. Estos influjos serían malos si les impidiesen buscar con los *propios medios* la demostración que condujera a la verdad; pero son buenos si los *acucian* a buscarlos y hallarlos. De esta manera la Teología también ha de influir como norma positiva de orden psicológico para que el filósofo busque por otro medio (la demostración racional) la demostración de ciertas verdades, que él ya conocía en cuanto creyente por la palabra de Dios.

División de la Filosofía.

18 Muchas son las divisiones de la Filosofía que se han propuesto, divisiones cuyo conocimiento no interesa para el fin que en esta obra se pretende. Interesará, en cambio, conocer una sola división y brevemente apuntar los motivos en que se basa, aunque no fuese más que para entender las alusiones de que frecuentemente es objeto.

Nos da sus primeros elementos la que es llamada división platónica, no como si el mismo Platón (427-348) la hubiera trazado, sino porque sus discípulos, «ad mentem Platonis», «según la mente de Platón», hicieron una división que de hecho encajaba bien con la concepción de éste sobre la relación que hay entre las Ideas, pues dividían la Filosofía en Dialéctica (las Ideas *en sí* mismas), Física (participadas en el *mundo* sensible) y Ética (en el mundo ***humano*** de acceso al Bien), además de la Estética (sobre la participación de las Ideas en la Belleza de las obras de arte). Así, pues, se trazaron los primeros elementos de división, del siguiente modo:

Lógica: trata de los *actos del entendimiento,* en cuanto ordenados a la Verdad.
Real: trata de las *cosas o seres.*
Moral: trata de los *actos de la voluntad,* en cuanto ordenados al Bien.

Esta división, que ofrece muchas ventajas, tiene también un inconveniente: que la segunda parte, o sea la «real», es amplísima, de suerte que requiere una ulterior subdivisión.

19 Para subdividir esta segunda parte echaron mano de la división que, no de la Filosofía, sino del saber humano (incluida la Filosofía) nos daba la concepción de Aristóteles (348-322), el cual había hecho la división en tres partes: *Teorética, Práctica* (Lógica, Ética, Economía y Política) y *Poiética* (Artes liberales y Poesía). Ahora bien, dentro de esta división aristotélica del saber humano, interesaba la parte *teorética,* la cual nos daba una subdivisión que es la

que se podría encajar subdividiendo la parte real de la de Platón.

El principio que tomó Aristóteles para subdividir la parte teorética está expresado con su famosa teoría de los *tres grados de abstracción,* que es preciso conocer.

20 *Primer grado.* — Dejando ya de lado el estadio empírico de que antes hablamos (nn. 1-2), por no ser en rigor todavía científico (sino sólo preparación para el estadio científico), subo al primer peldaño o grado, llegando al universal (que me dará causas o razones) precisamente por prescindir de lo «individual» y «singular», en cuanto «individual» y «singular», reteniendo las *cualidades materiales* expresadas universalmente, como predicables de muchos cuerpos existentes. Este primer grado es el llamado de la *Física*: la cual si llega a la zona de las causas, o razones, últimas, será lo que hoy día llamamos con el nombre de *Cosmología* o *Física filosófica*; si no llega a la zona de las causas últimas, quedándose en las inmediatamente comprobables, será lo que *en nuestros días* llamamos *Ciencia física* o *Ciencia Natural* (en tiempos de Aristóteles y en los de Santo Tomás no estaba suficientemente avanzada la Física como Ciencia Natural, para poder delimitarla exactamente separándola de la Física filosófica o Cosmología, sino que había entre ambas como una progresión indefinida de la primera a la segunda, de modo parecido a como en nuestros días pasan con frecuencia los científicos desde la Ciencia a la Filosofía de la Ciencia). Quedándonos, pues, sólo con la Física que llega a las causas últimas (puesto que no dividimos ahora el saber humano en general, sino el filosófico) colocaremos en el primer grado de abstracción la *Física filosófica,* que hoy día llamamos *Cosmología.*

21 *Segundo grado.* — Observó Aristóteles que si la Física me enseña gracias a la precisión de su objeto formal, muchas cosas a que no llega el estadio empírico, no obstante puedo todavía abstraer más; dar con una noción más universal; para ello prescindiré no sólo de los datos de la materia *singular* o individuante, para retener la *cualidad* o forma universal, sino prescindiré también de la cualidad, para

retener sólo la *cantidad*: entonces (según el modo con que se explica en Ontología) tendré la raíz de la multiplicabilidad numérica, es decir, del número; que la Matemática será así más universal y más necesaria que la Física, es claro, puesto que podemos imaginar otro cosmos posible, hipotético, distinto del actual, con otras leyes físicas, pero no sin que se cumplan en él las leyes matemáticas, No obstante, este segundo grado de abstracción no se extiende a la zona de las causas últimas (si no se llega a lo que llamamos Filosofía de las Matemáticas); y por ello, si bien lo tenemos en cuenta en una división general del saber humano, lo eliminaremos al clasificar el saber filosófico o por las causas últimas.

22 *Tercer grado.* — Hay por último, un tercer grado de abstracción, el llamado metafísico. Si prescindo también de la cantidad y conservo sólo el *Ser,* tendré entonces una noción cuyo contenido será más universal y más necesario; más universal, pues este contenido no sólo se aplicará con verdad al cosmos material existente, lo mismo que a otro posible, hipotético, sino lo mismo al cosmos *material* que a seres *espirituales,* es decir, intrínsecamente independientes de la materia; la Metafísica prescinde de toda materia, y por lo mismo nos da el puente para que racionalmente podamos tratar de nociones que (si bien analógicamente) podrán aplicarse también a Dios; y su necesidad (la llamada necesidad metafísica) será por tanto absoluta.

23 Ahora bien, la Metafísica tiene dos partes: considera qué es lo que conviene a todos los seres examinados en *cuanto ser,* con este objeto formal, el más profundo y necesario de todos; pero precisamente porque trata del ser en cuanto ser (es decir, con una noción «precisivamente inmaterial», que no tiene materia porque «prescinde de ella», ni la niega, ni la incluye), precisamente por ello nos da el puente para poder decir algo que también convenga al ser «positivamente inmaterial» (que positivamente excluye de su concepto la materia, como es el espíritu, y de un modo más general, Dios): es decir, que dentro de la Metafísica o tercer grado de abstracción, se dibujan dos partes: la *Ontología* y la *Teología racional.*

Según esto, pues, la subdivisión aristotélica será :

Grados de abstracción
- *Física*
  - *Cosmología.*
  - *Psicología* (podríamos colocarla aquí, si consideramos el espíritu humano en cuanto informando la materia del cuerpo).
- *Metafísica*
  - *Ontología.*
  - *Teología racional.*

24 Añadiendo, pues, la subdivisión aristotélica, que nos es dada por su teoría de los tres grados de abstracción (enteramente coherente con lo que hemos visto antes sobre el objeto formal de las Ciencias), tendremos finalmente la siguiente división de la Filosofía, que es una de las que hoy están más en uso, más conforme con toda la tradición de la Filosofía escolástica de siglos, y más coherente en su contenido :

FILOSOFÍA
- LÓGICA
  - Menor o Dialéctica.
  - Mayor o Criteriología.
- REAL
  - *Física*
    - Cosmología.
    - Psicología.
  - *Metafísica.*
    - Ontología.
    - Teología Racional.
- MORAL O ÉTICA
  - General.
  - Particular.

25 Ya hemos dicho en el prólogo, que solamente trataremos de aquellas cuestiones que por algún motivo más ayuden a darnos una Introducción a lo que es útil al estudio de la Teología, no como a quien emprende el estudio de la Filosofía como tal (aunque por otro lado la presente obra podrá prestar también ayuda como Introducción a la Filosofía), y por ello eliminaremos de ella el aspecto de investigación ; dejaremos muchas cuestiones que en un tratado se estudiarían ; y finalmente eliminaremos en la medida de lo posible datos históricos y complementarios, para retener solamente

el contenido ideológico y de terminología, que interesan para nuestro propósito.

El orden que seguiremos será exactamente el mismo que aparece en el cuadro anterior de la división de la Filosofía, con una sola excepción, la de la Cosmología y Psicología, que se estudiarán después de la Metafísica, por razones pedagógicas, pues las nociones ontológicas, por ser más universales, ayudan a mejor entender las cosmológicas y psicológicas, evitando repeticiones inútiles.

LÓGICA

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO Y EL TÉRMINO

Nociones y definición de la Lógica.

26 La palabra *Lógica* proviene del vocablo griego λόγος, que ha tenido muchos sentidos: doctrina, palabra, verbo mental, pensamiento, idea, etc.

La palabra *Dialéctica* se deriva del griego διαλέγω, hablo. También en el idioma castellano el pueblo ha enlazado en la palabra *razonar* (y en la lengua catalana, la palabra *raonar, enraonar*) las nociones de «hablar» y «razonar» o discurrir mentalmente.

La Lógica estudia los actos de nuestra mente con los cuales conocemos, pensamos, razonamos. El *objeto material* de la Lógica son, pues, *los actos de la mente humana.* ¿Cómo se distingue, pues, de la Criteriología y de la Psicología, que también los estudian? Se distingue de ellas por razón del *objeto formal,* pues la Psicología estudia los actos mentales en cuanto a lo que son entitativamente, para conocer su naturaleza y la del hombre; la Criteriología los estudia en cuanto tienen una «relación» representativa al mismo ser de las cosas; la Lógica en cambio los estudia *en cuanto, ordenándolos debidamente, adquieren una «relación» para alcanzar la Verdad.*

27 ¿Es Arte o Ciencia, la Lógica? Ante todo es un Arte: quien aprende un oficio manual (llamado antiguamente «Arte servil») adquiere un conjunto de normas prácticas y de disposiciones o hábitos, para ejercitar fácilmente, con perfección y gusto una actividad u oficio. Así también se llamaban «Artes liberales» las que daban al hombre normas y disposiciones para ejercitar aquellas actividades que se comprendían en el «trivium» (Gramática, Retórica, *Dialéctica*) y en el «quadrivium» (Aritmética, Geometría, Astro-

nomía y Música) : el que posea, pues, el Arte de la Lógica poseerá un hábito o disposición permanente, con la cual mucho más fácilmente (en igualdad de las otras circunstancias) dirigirá su raciocinio bien para hallar la Verdad, que otro que no la posea.

Pero además es Ciencia, porque no sólo da reglas o normas prácticas, sino que también da el porqué o la razón de ellas. Es, pues, Ciencia teorética y Ciencia práctica : teorética, porque por ella contemplamos la Verdad que enseña la Lógica sobre qué actos están bien ordenados, cuales no y por qué ; Ciencia práctica porque inmediatamente dirige nuestro proceder en nuestras operaciones mentales, para hallar el fin que pretendemos con nuestro discurso, que es la Verdad.

División de la Lógica.

28 Tres son los principales actos de nuestra mente : el concepto, el juicio, el raciocinio. Hemos dicho «principales», porque dejamos a un lado v. gr. la intuición, ya mediata, ya inmediata, la cual no es tan «principal» como los otros actos *en cuanto al fin que ahora pretendemos,* que es enseñar a dirigir (dando el porqué o razones) el proceso de nuestro pensamiento en orden a la demostración de una Verdad.

El concepto o simple aprehensión es aquel acto con que conocemos algo, sin que de ello afirmemos o neguemos nada, por ejemplo «mesa», «hombre blanco», etc.

El juicio es la operación con que afirmamos o negamos algo de algo, p. e., «nieva», «un hombre viene», etc.

El raciocinio es el conjunto de actos con que deducimos o pasamos desde un juicio (o varios) a otro (u otros) que está relacionado, o puede estarlo con lo que precede, en orden a llegar a una nueva verdad o para demostrarla.

Los capítulos en que dividiremos la Lógica, serán, pues, los siguientes : en *el primero* se tratará del concepto, en cuanto relacionado con la adquisición de la Verdad ; en

el segundo se examinará el juicio en cuanto también está relacionado con la misma posesión y demostración; en *el tercero* se estudiará el raciocinio en cuanto dice relación con la misma posesión y prueba; en el cuarto y último capítulo se examinará la Lógica en conjunto, como medio que podemos utilizar en nuestros estudios, su utilidad, el método y otras nociones complementarias.

El concepto, el verbo mental y el término.

29 Para conocer que en el subsuelo de una región hay plata, mercurio, cobre, no es preciso que en mi mente conocedora se ponga plata, mercurio, cobre: *aquella representación del objeto conocido que en la mente del conocedor se forma* podrá (supuestos los otros requisitos) hacérmelos conocer, y se llama concepto.

Se llama, pues, *con - cepto* del latín *conceptus* de *cum - capio,* que sugiere la idea de *recibir,* asociando *juntamente* (cum) diversas notas; y también se llama *verbo mental,* porque es aquello con que la mente se habla a sí misma, se hace consciente de aquella representación o conocimiento de un objeto.

La palabra *término,* en sentido lato, *es la expresión externa* (oral o escrita) *de un concepto*; en sentido estricto se llamará término no la expresión externa de cualquier concepto, sino sólo la de los *dos conceptos* (sujeto y predicado) que forman el juicio, si se les añade la cópula *es,* implícita o explícitamente contenida en todo juicio.

Concepto formal, concepto objetivo.

30 *Concepto formal* es el mismo *acto o verbo* con que el entendimiento concibe una cosa o aspecto de ella; por ejemplo el acto con que pienso «hombre».

Concepto objetivo es aquella *cosa o aspecto, en cuanto* representados por el concepto formal; por ejemplo, el hombre

que existe en cuanto representado en la mente por el concepto formal.

El primero se llama también *sujetivo* y *formal,* porque se toma en cuanto está en el sujeto que conoce y cuya mente informa. El segundo se llama *objetivo* (del latín *ob - icere, iacere - ob,* ofrecer delante) porque es la apertura o aspecto de la cosa ante la mente, el *ob - jeto* de que afirmamos algo.

Por lo dicho se ve que si yo digo v. gr. «quitando a Dios y el universo creado, no existiría *nada*», tengo en mi mente un concepto formal de la «nada» (puesto que entiendo lo que quiero decir con ello), pero no le corresponde en la realidad ningún concepto objetivo. Por tanto el concepto objetivo ni es solamente algo de la mente, ni solamente algo de la realidad, sino *el cruce de ambos;* es decir, *la cosa en cuanto representada* está a la vez físicamente en la realidad e intencionalmente en la mente.

Para la Lógica nos basta con las nociones ahora expuestas, aunque queden todavía oscuras en cuanto a muchos pormenores. En la Ontología (n. 304) se determinará más copiosamente esta doctrina.

Comprehensión y extensión del concepto.

31 Si observo un concepto objetivo, v. gr. el de «hombre», puedo hallar en él dos aspectos muy distintos: uno, en cuanto *es un contenido, es decir, un conjunto de notas* o nociones o representaciones (por ejemplo, de animal y de racional); otro, en cuanto *hay un conjunto de cosas, de aspectos, de nociones de quienes se predicará o atribuirá* (por ejemplo, Luis, Antonio, Andrés, etc. de quienes se dirá que son hombres).

En el primer sentido me fijo cuando hablo de la *comprehensión* del concepto; en el segundo, cuando hablo de su *extensión.*

La comprehensión y la extensión de los conceptos se hallan generalmente en razón inversa, es decir, cuanto mayor

es su extensión, tanto menor es su comprehensión, y cuanto mayor su comprehensión, tanto menor es su extensión. Por ejemplo, la noción de «animal» (=viviente sensitivo) tiene menor comprehensión que la de «hombre» (=animal racional), pero tiene más extensión, pues no sólo se predica de los hombres, sino también de los brutos. La noción de «triángulo» tiene menor comprehensión que la de «triángulo rectángulo», pero tiene mayor extensión, pues se aplica también a los isósceles y a los escalenos.

El concepto como signo.

32 Conocer una cosa no es duplicar su ser, creándola, para que así duplicada físicamente esté en la mente, como estaba fuera, sino poseer de ella un ser *representativo,* es decir, *intencional* (llamado así porque *tendit-in* rem). Para conocer el oro no se requiere que se ponga oro dentro de mi mente, sino la representación intencional del oro.

Ahora bien, esto es ser *signo, significar* algo.

Hay dos clases de signo, el llamado signo «que» (el que es antes conocido, «*quod*» *est cognitum*) y el llamado signo «con que» (aquel con que es conocido algo sin serlo él primero, «*quo*» *est aliquid cognitum*). Si miro un espejo o una fotografía para conocer a un hombre que está detrás de mí, el espejo mismo o la fotografía han de ser primero conocidos para que pueda así conocer al hombre (signo «que» o también *instrumental*) ; pero si miro a través de los cristales de los anteojos para ver a un hombre, en este caso los cristales no han de ser primero vistos o conocidos para que conozca al hombre, sino que son un *medio* «quo» («con que» o también *formal*) conozco directamente al hombre.

Todos los signos que hay en este mundo son signos «que», v. gr., el humo de un bosque puede ser signo o señal de que hay fuego : primero es conocido el humo, y luego la existencia del fuego ; primero conozco una bandera, luego la nación representada, etc Pero nuestros conceptos no son así, sino que nos significan las cosas por sí mismos,

sin ser ellos primero conocidos, son signos «con que». Esta división tiene mucha importancia, como veremos en Criteriología, pues si nuestros conceptos fuesen signos «que» no podríamos comprobar su conformidad con la realidad, sino mediante otro concepto o signo, que siendo a su vez «que», requeriría para su comprobación un tercero, y así indefinidamente ; pero si son signos «con que» representan las cosas, podré tomar conciencia refleja de que a la vez aprehendo la existencia de un acto mental y el concepto o signo con que hablo de él.

3 1.° Hay signos que son dados por la naturaleza misma, y se llaman signos *naturales* (el humo es signo natural del fuego ; el trueno, señal del relámpago o rayo ; el concepto, de la cosa conocida, etc.) ; 2.° Otros provienen de la *voluntad humana* y se llaman *voluntarios* (tales colores, y no otros, significan tal nación ; tres estrellas de seis puntas en la bocamanga significan el grado de capitán ; tal sonido de campana significa que alguien ha muerto. etc.) ; 3.° Otros signos hay que, no siendo naturales, sino artificiales, sin embargo, no se produjeron por la voluntad del hombre con deseo de asociar a ellos el significado de algo, sino que por la *costumbre o repetición* han adquirido este carácter de significarnos, y podrían llamarse signos *consuetudinarios* (por ejemplo, cuando veo pasar el tren frente a casa conozco que son las tres y que he de levantarme para ir a la oficina ; cuando veo que extienden los manteles en el hotel de enfrente para la comida, conozco que es hora de terminar mi trabajo en el taller, etc.).

Ya hemos visto que los conceptos son signos naturales de las cosas. Las palabras son, en cierto sentido, signo natural de los conceptos, y mediante ellos, también de las cosas ; y en otro sentido, signo voluntario : signo natural en cuanto que hablar es un modo natural de significar nuestros conceptos (y por ellos, las cosas) ; signo voluntario en cuanto que el lenguaje depende de la voluntad de los hombres, que han querido que tal sonido signifique tal concepto y no otro.

Término abstracto y término concreto: forma lógica.

34 La Gramática de nuestras lenguas nos enseña que algunas palabras, por la forma gramatical o manera de expresar su contenido, se llaman «abstractas», y otras, «concretas»; por ejemplo, humanidad, riquezas, divinidad, etc., son términos abstractos; hombre, rico, Dios, etc., son términos concretos.

Puede suceder que a un *sujeto* le añada *riquezas* (manera abstracta de expresar algo muy concreto en sí, como es el oro, las joyas, las propiedades inmuebles, etc.), y así formo el término concreto *rico*: *sujeto* + *riquezas* = *rico*.

Ahora bien, no siempre que se emplea este modo de hablar en realidad se importa lo mismo, porque en el caso anterior las «riquezas» son una *substancia, realmente distinta* del sujeto «hombre» a quien se añaden para hacerlo «rico»; pero si yo digo *sujeto* + *blancura* = *blanco,* en este caso al sujeto (v. gr., a un producto químico al que voy a volver blanco calentándolo un poco) le añado también algo *realmente distinto,* pero no será una substancia, como en el caso anterior, sino un accidente físico; en cambio, si digo *sujeto* + *animación* = *animado o viviente,* en este caso a un sujeto, por ejemplo, a un cuerpo muerto, al que se añadiese el ser animado (por ejemplo, porque Dios le infundiese un alma) quedaría viviente, y en este caso el término abstracto expresa también algo *realmente distinto,* pero ni sería una substancia completa, como en el primer caso, ni un accidente, como en el segundo, sino una substancia incompleta.

En los tres casos usamos generalmente una terminología, según la cual el concreto se constituye por añadir a un sujeto o *materia* una *forma*: a la materia corpórea le añado la substancia incompleta que es el alma (forma física substancial) y tengo el «viviente»; a la materia (que es, por ejemplo, ya el viviente) le añado un accidente, que es la blancura (forma física accidental) y tengo «blanco» o concreto; si al hombre que existe con sus accidentes le añado las riquezas, a la materia (que en este caso es ya la substancia

completa u hombre existente) le añado extrínsecamente algo considerado como forma, que es en realidad otra substancia completa, y obtengo el concreto «rico».

Pero hay otros casos en los cuales tan sólo *por el modo gramatical* de expresar (sin importar distinción real ninguna) puedo expresar algo o de modo abstracto o de modo concreto; por ejemplo, si digo *sujeto + humanidad = hombre,* en este caso el término «humanidad» (abstracto) que se dice de Antonio, Luis, Pedro, etc., importa lo mismo que el término «hombre» (concreto), porque la «humanidad» está realmente identificada con el sujeto a quien se atribuirá esta forma. Es decir, «hombre» y «humanidad» importarán realmente lo mismo; diferirán en el *modo* de significarlo (lo cual podrá ser útil en ciertas ocasiones). Esta clase de formas no se llaman físicas (cuerpo + alma; materia prima + forma), ni accidentales (substancia + accidente), ni «puramente» lógicas (substancia completa + substancia completa), sino formas metafísicas.

35 En todos los casos sucede que la manera gramatical de expresarse, propia del término concreto, significa un *sujeto con una forma,* mientras que el modo de significar propia del término abstracto (del uso de cada lenguaje depende que haya en el diccionario más o menos términos abstractos, pero pueden crearse artificialmente cuando la lengua no los da) significa una forma *como tal,* sin significar el sujeto al que se añadiría, sino como suelta: lo cual, según se ha visto, a veces importará que haya distinción real entre ella y el sujeto o materia, y otras, no; y si es real, que sea real como entre dos substancias completas, o como entre dos substancias incompletas, o como entre substancia y accidente.

Pues bien, se llama frecuentemente *forma lógica* aquella expresión (o mejor, lo importado por ella) que en virtud de su forma gramatical de significar, expresa algo *abstractamente,* como capaz de dar a un sujeto al que se añada una denominación concreta, tanto si se trata de una forma metafísica como si de una forma física (ya sea substancial —en la substancia inorgánica; en el vegetativo; en el animal; en el hombre—, ya sea accidental), como si de una forma

«puramente» lógica (substancia completa, extrínsecamente sobreañadida, por ejemplo, el sujeto con la veste o vestición queda el sujeto vestido»).

1.° Esta terminología, aunque al principiante le es a veces difícil, es, sin embargo, sumamente útil en la práctica.

Por ejemplo, si alguien dice: «tal judío ha mentido; luego todos los judíos son mentirosos»; en lenguaje escolástico se contestará a esta falacia con suma brevedad: un judío fue «materialmente» mentiroso, pase; lo fue «formalmente», lo niego; luego es falso que «todos los judíos sean mentirosos».. Es decir, tenemos que: *sujeto hombre + judería = judío,* si es propio de la cualidad de judío (de la «forma lógica» por la cual queda constituido judío) el mentir, entonces sí, todos los judíos serán mentirosos, precisamente por ser judíos; pero si el haber mentido no le proviene «en cuanto judío» por la forma, sino «materialmente» por el sujeto aquel particular, entonces no se demuestra que por haber mentido un judío todo sean mentirosos.

En cambio, si digo «el sacerdote es digno de honor», no lo entiendo «materialmente» (también en otra terminología: «especificativamente»), sino «formalmente», por la «forma» del sacerdocio (también se dice «reduplicativamente», porque equivale el término abstracto a pronunciar el concreto con una reduplicación: el sacerdote, *en cuanto sacerdote,* es digno de honor») ; entonces puedo con todo derecho inferir: «si este sacerdote, en cuanto sacerdote (o formalmente), es digno de honor, todos los sacerdotes serán dignos de honor».

Los dos ejemplos que hemos aducido parecen claros y evidentes; por esto se han aducido como ejemplos. Pero en materias más difíciles esta doctrina arroja mucha luz y cualquiera podrá comprobar por sí mismo cuánto le ayuda a evitar muchos errores en su discurso este análisis del lenguaje.

2.° Hay que notar también una terminología muy útil: en latín el nominativo se llamaba «casus rectus» y los otros, «casus obliqui»; ahora bien, según lo dicho, un término concreto expresa «un sujeto» (nominativo) *con* «tal forma» (ablativo), o *teniendo* «tal forma» (acusativo), es decir, el sujeto se importa *in recto,* la forma *in obliquo* cuando se habla de un

concreto (dives = homo cum *divitiis* ; dives = homo habens *divitias*).

Por otra parte, hemos dicho también que esta forma a veces se identifica realmente con su sujeto (por ejemplo, si digo : «el hombre, *en cuanto hombre,* o *formalmente,* o por la *humanidad,* es capaz de sentir»), pero otras veces no (por ejemplo : «este rico es dadivoso, *en cuanto rico,* por las *riquezas,* o *formalmente*», no en cuanto hombre, realmente distinta de las riquezas que tiene para ser «rico»).

Ahora bien, de aquí se deduce algo sumamente importante y útil en los estudios para aclarar nociones : ¿qué se requiere para que haya verdad?, ¿identidad total entre el sujeto y el predicado? No es así : basta que haya identidad entre lo *que se importa en recto* en el sujeto gramatical y en el predicado (no la identidad de las formas, importadas en oblicuo : a veces también se dará, pero no se requiere, pues puede ser realmente distinta esta forma de su sujeto, según lo dicho) : por ejemplo, si digo, refiriéndome a un terrón de azúcar ; «esto blanco es dulce», es verdadero el juicio, porque equivale a «*este sujeto*, que tiene blancura, es *este sujeto* que tiene dulzura», pero no se requiere que la blancura sea la dulzura ni dulce ; puedo, en cambio, decir, cuando se trata de dos términos abstractos : «la dulzura es una cualidad».

De aquí se sigue una regla práctica muy útil : pongamos un término concreto «sustantivo» o sustancial (es decir, cuya forma lógica esté realmente identificada con su sujeto), como *hombre* : si para multiplicar este término multiplico los *sujetos,* con ellos se multiplican también las formas, puesto que por suposición les están identificadas realmente : por esto en Teología, cuando se habla de la Trinidad en Dios, no se permite decir que hay «tres Dioses», pues esto supondría que no sólo hay «tres personas, o sujetos, que tienen la Divinidad», sino supondría que hay «tres Divinidades», lo cual es falso. En cambio, si se trata de un concreto «adjetivo» o accidental (es decir, cuya forma lógica, por razón de la manera gramatical de significar propia del adjetivo, no esté identificada con el sujeto), como si digo : «*cubierto* por un velo», entonces para multiplicar el término no se requiere

multiplicar las formas, sino basta, de suyo, con multiplicar los sujetos : cubriendo un mismo velo a tres hombres, habrá «tres cubiertos» : como si, por ejemplo, supusiésemos que una misma alma informase a tres cuerpos, habría tres «animados», pero no tres «hombres», sino un hombre tricorporal ; por esto en Teología se permite decir que hay tres «divinos», pero no tres Dioses. No obstante, si un adjetivo se tomase como «substantivado», entonces en este sentido tampoco se podrían decir, v. gr., tres «omnipotentes», sino un «Omnipotente», esto es, interpretando lo que se quiere expresar.

Unívoco, equívoco, análogo.

36 *Término unívoco* es aquel que se aplica a varios en el mismo sentido, por ejemplo, «hombre», dicho de Pedro y de Antonio.

Término equívoco (o metafórico) es aquel que se aplica a varios en sentido enteramente diverso, por ejemplo, «león», dicho de un animal y de una constelación de estrellas.

Término análogo es aquel que se aplica en sentido, en parte igual y en parte diverso ; por ejemplo, «entiende», dicho de un hombre que aprehende una señal de amistad, y de un perro que aprehende un gesto amistoso.

Propiamente no es el término, sino el concepto el que es unívoco y análogo (el término sólo en cuanto es expresión externa del concepto) ; pero dado que no puede haber conceptos equívocos (pues necesariamente el concepto representa algo y sólo representa aquello que representa naturalmente) se dice «término» en la división anterior, para que pueda haber división tripartita, entendiendo que al término equívoco en realidad le corresponden varios conceptos.

37 Entre términos unívocos y análogos no hay una división tajante, sino una gradación progresiva ; lo mismo que entre términos análogos y equívocos ; de suerte que un término unívoco puede tener alguna o mucha analogía y un término equívoco puede también tener algo de analogía. Determinar más este punto lo dejamos a la Ontología, donde se

verá (n. 311); en Lógica nos basta con decir que el raciocinio o demostración requiere términos medios unívocos, como lo es un concepto universal respecto de los miembros de su extensión (o en cuanto se ha como universal, v. gr., el concepto de ser).

Cuando el término se dice análogo porque a dos (o varios) se aplica un mismo término, pero requiriendo en ellos distinta plenitud en lo importado por aquel término (por ejemplo, si digo «bueno» de Dios y de un hombre) se llama *principal analogado* aquel a quien le conviene aquella denominación con plenitud, y *analogados secundarios,* aquellos a quienes les conviene con verdad, pero con diversa perfección.

Extensión del término: universal, particular, singular; colectivo, distributivo.

38 *Universal* es aquel término que se predica de varios, 1.° unívocamente, 2.° entendidos distributivamente (es decir, de cada uno de ellos, no como formando colección), 3.° *y según toda su extensión.* Por ejemplo, el término «hombre» en la proposición: «todo hombre es mortal».

Particular es aquel término que se predica de varios, 1.° unívocamente, 2.° distributivamente, 3.° *no según toda* su extensión, pero sin determinar uno solo. Por ejemplo, el término «hombre» en la proposición: «algún hombre es sabio».

Singular es aquel término que se predica de uno solo. Por ejemplo, el término «hombre» en la proposición: «este hombre que veo».

A veces, de un término que no sea singular, por ejemplo, del término «hombre», se dice que es *abstracto*; pero con esto entonces se quiere decir solamente que no designa a un sujeto *singular*; pero sería *concreto* en el sentido expuesto antes (n. 34).

Colectivo es aquel cuya comprehensión se aplica a varios (o todos) los sujetos que forman su extensión, tomados juntamente. Por ejemplo, el término «ejército», o «familia», en cuanto no se dicen de cada uno de sus soldados, o de sus

miembros, sino en cuanto todos ellos forman un conjunto.

Distributivo es aquel cuya comprehensión se aplica totalmente a cada uno de los sujetos que forman su extensión, tomados separadamente. Por ejemplo, el término «los ejércitos», «las familias» se dicen distributivamente del ejército español, inglés, francés, italiano; de la familia A, de la familia B, de la familia C, que como individuos forman su extensión; «hombre» se dice distributivamente de cada uno de los hombres, Luis, Pedro, José, etc.

Suposición de los términos.

39 Así como en un diccionario un término o palabra es capaz de varias acepciones, cuya selección para cada caso depende de la que quiera tomar el que hable, así en Filosofía y en Teología se llama *suposición* de un término aquel sentido determinado que tiene un término según la intención del que habla.

Véanse en el siguiente esquema las más importantes clases de suposiciones en que se toma un término, por ejemplo el término «hombre»:

- *Suposición*
  - *Material* ..... V. gr. «hombre es bisílabo».
  - *Formal*..
    - *Ontológica* (1.ª intención) v. gr. «el hombre es pequeño».
    - *Lógica* (2.ª intención) v. gr. «el hombre es especie».

Como se ve claro, en la *suposición material* se toma un término, no según su significado (es decir, no formalmente, en cuanto como término es algo que significa), sino según lo que es en sí (o sea materialmente considerado); la *suposición ontológica*, o primera intención, es aquella en que se toma un término en cuanto se predica de algo *existente en la realidad* (o que puede existir en la realidad, o considerado como si pudiera existir), por ejemplo, de un individuo existente diré que es grande, que es pequeño, que es blanco, negro, sabio,

ignorante, etc. ; la *suposición lógica,* o segunda intención, no es una intención que se dirija a lo que primeramente se ofrece, o sea a un existente, sino *a una noción ya antes abstraída de la realidad,* en cuanto abstraída, por ejemplo, de un individuo existente no diré que es especie, ni género, sino que es hombre ; pero de una noción como la de «hombre» diré, así abstraída, que es, por ejemplo, «especie».

Se llama *apelación* la determinación del sentido o suposición de un término mediante la aplicación de otro ; por ejemplo, en «hombre *docto*», «*fuertemente* luchando», «docto» y «fuertemente» son términos apelantes, y «hombre», «luchando» lo son apelados.

Si la apelación se hace sobre un término concreto (es decir, que significa un sujeto o materia con una forma lógica), la apelación puede ser *material* o *formal* ; por ejemplo, si digo de un lógico muy sabio en ciencia lógica, pero pequeño en estatura : «*gran* lógico, pero lógico *pequeño*», la primera apelación es formal, la segunda material. Lo cual muchas veces ya distingue el mismo lenguaje corriente, por el orden o colocación del término apelante, por ejemplo, en francés : «sage femme» y «femme sage».

Predicamentos o categorías.

40 Si veo a Sócrates que sale del teatro, ¿cuántos predicados podré decir de él?

Esta pregunta no tendría interés si no se determina más, pues los predicados que podría decir de él son en número indefinido, según los que traiga el diccionario de cada lengua, y también según lo que sea el sujeto que los verifique en la realidad.

Pero tiene interés esta pregunta si se determina así : ¿cuál es la lista de predicados (y por tanto de las entidades correspondientes a ellos en la realidad) que incluyan *todos* los que puedo decir de él, pero con la lista *más breve posible*?

La respuesta a esta interesante pregunta la dio Aristóteles en el libro de las Categorías, señalando el número de

diez: la primera es la categoría de *Substancia*; las nueve restantes, las categorías de *Accidentes*.

La lista de las categorías aristotélicas es la siguiente:

1. *Substancia:* aquella realidad que existe (o puede existir) «en sí», o sea «por sí», como decir de Sócrates que es «hombre», que es «corpóreo», «animado».

2. *Cantidad:* es la exigencia de suya infrustrable, que tienen los cuerpos de ocupar un determinado volumen (o extensión o posición de partes fuera de partes).

3. *Relación:* es aquello que hace que a un sujeto pueda atribuirse un predicado relativo (es decir, aquel predicado que no puede pensarse sin designar juntamente a un término), v. gr., «mayor», «menor», «doble», «conocedor», etc.

4. *Cualidad:* es aquel accidente físico en virtud del cual su sujeto de suyo puede hacerse estimable (o desestimable), p. e., ciencia, virtud, etc. (Modernamente llaman muchos «cualidad» cualquier predicado que no sea esencial, ni cuantitativo; pero no es así en sentido aristotélico.)

5. *Acción:* es el actual ejercicio de alguna actividad, p. e., el influjo de la voluntad, al producir un acto de querer.

6. *Pasión:* es el actual ejercicio de recibir la acción de la causa eficiente, y de sustentar el término educido por una acción, p. e., la recepción de la vibración que produzco golpeando una campana, o sonido.

7. *Lugar:* es la determinada parte de espacio que ocupa (por lo menos parcialmente) un cuerpo, p. e., esta casa, esta ciudad, esta caja.

8. *Cuando:* es la determinada parte del tiempo en que se tuvo la duración de algo, p. e., el año 1962.

9. *Sitio* (o colocación): es la disposición de las partes del cuerpo en un lugar, p. e., estar de pie, sentado, echado, etc.

10. *Hábito:* es el hecho de estar con ornato (complemento, vestido, etc.), que sobreviene a un cuerpo, p. e., estar un hombre cubierto con un sombrero, estar calzado; para una pared, estar pintada, etc.

Los lógicos medievales que tenían el recurso mnemotécnico de poner en verso las reglas y nociones de la Lógica para que más fácilmente se recordasen (como se ve con abundancia,

por ejemplo, en las *Summulae Logicales,* de Pedro Hispano), encerraron en un dístico las diez categorías aristotélicas, dístico que podrá ser útil a las personas que sepan latín :

Arbor	*sex*	*servos*	*ardore*	*refrigerat*	*ustos;*
1	2	3	4	5	6

Ruri	*cras*	*stabo,*	*sed tunicatus*	*ero.*
7	8	9	10	

41 Es de notar que hay dos maneras muy diversas de interpretar las categorías aristotélicas :

Interpretación tomista (así llamada porque es de una gran parte de la escuela que profesa seguir a Santo Tomás, y especialmente se debe al Card. Cayetano) : entre categoría y categoría hay distinción *real* ; por ejemplo, la relación importará un accidente realmente distinto de su sujeto existente. Es decir, los nueve accidentes se entienden como accidentes «físicos».

Interpretación suarista (así llamada de Suárez, que también profesa ser seguidor y discípulo de Santo Tomás, pero lo interpreta distintamente y en alguna ocasión lo corrige) : entre categoría y categoría hay distinción *lógica;* es decir, a veces será real, pero a veces no, sino de razón fundada en la realidad ; así, por ejemplo, la relación no importará necesariamente que sea algo distinto realmente de las cosas relacionadas. Es decir, los nueve accidentes serán ya físicos, ya lógicos (es decir, una categoría será «formalmente» distinta de otra ; una noción será «formalmente» irreductible a otra ; pero realmente quizá se importarán).

Ambas interpretaciones son muy apreciables y tienen su probabilidad ; ambas ayudarán para dar explicaciones a cuestiones ciertas que nos es preciso explicar lo mejor que podamos, según veremos en el decurso de las cuestiones filosóficas, en las cuales uno podrá inclinarse dando mayor probabilidad ya a una, ya a otra explicación, según le ayuden al fin que pretende.

Predicables o categorématas.

42 Recordemos que los *predicamentos* o *categorías* son, según lo que hemos visto, conceptos de 1.ª intención, porque se predican directamente de algo que existe (o considerado como si existiese o como si pudiese existir): de Sócrates se decía que es substancia, que es grande, conocedor, sabio, etcétera.

Ahora en cambio diremos que los *predicables* son conceptos de 2.ª intención, porque con ellos ya no nos preguntamos algo de Sócrates, sino *algo de las categorías* que predicamos a Sócrates: es a saber, ¿con qué *derecho* se las atribuyo? ¿con qué *necesidad y universalidad* predico de un sujeto o de unos sujetos, las categorías?

En efecto, puede ser que predique de Sócrates 1.º que es una substancia (la de animal-racional), lo cual le es enteramente *necesario* (mientras sea lo que es) y por tanto *universalmente* lo predicaré de cualquiera que como Sócrates sea hombre, porque esto forma parte de su *esencia* (o lo es totalmente): género, diferencia específica, especie; 2.º o puede ser que predique de él algo con menor intimidad, ya no será su misma esencia, sino que *brotará* de ella, fluirá de ella, al modo como de la substancia material brota la cantidad y extensión o las propiedades químicas, lo cual, por tanto, también le será necesario, pero con *menor grado de necesidad* (pues podría de suyo frustrarse el cumplimiento de esta exigencia o ley natural, sin que en este caso aparezca contradicción en que Dios ponga un impedimento, como aparecería en el caso anterior), en una palabra, es algo que en cierto modo *se añade a la esencia:* el propio o propiedad; 3.º o finalmente puedo predicarle algo de un modo, diríamos casual, eventual, es decir, *accidental,* como a Sócrates le es accidental que ahora corra, o al agua que está en el puchero le es accidental que ahora hierva, y por tanto se les predicará esto de un modo *contingente y particular:* accidente «lógico» («lógico» se llama, porque puede ser o bien un accidente físico, por ejemplo, el color moreno añadido

a un hombre que era blanco, o puede ser una substancia advenediza extrínsecamente, como llevar calzado o abrigo, pues si bien es una substancia el calzado y el abrigo, es *accidental* que sobrevengan a Sócrates y le den la denominación de «calzado», «abrigado»).

43 Suelen definirse los Predicables, así: *cinco grupos en que se dividen las «nociones universales» por razón del distinto «modo» con que convienen a los sujetos de quienes se predican*. 1.° Los tres primeros grupos (género, diferencia específica y especie) se predican de su sujeto por identidad (por lo menos parcial); 2.° el cuarto predicable, por una exigencia natural (propio o propiedad); 3.° el quinto, de un modo tan sólo contingente o advenedizo (accidente lógico).

Especie es aquella noción universal que contiene todos los predicados que convienen por identidad a varios seres, de tal suerte que sus subdivisiones inferiores ya no difieren en perfección substancial entre sí, sino sólo individualmente (es decir, que podrán subdividirse en la clasificación taxonómica o de la Ciencia Natural, pero no en la clasificación filosófica): la noción de «hombre» respecto de Juan, María, Luis, etc., o la de «bruto» respecto de todos los animales irracionales.

Género es aquella noción universal que contiene todos los predicados que convienen por identidad a varias especies, de tal suerte que sus inferiores (una y otra especie) difieran entre sí no individualmente (o sea numéricamente, o sea en perfección accidental) sino en perfección substancial: la noción de «animal» respecto del «hombre» y del «bruto».

Diferencia específica es aquella noción universal que aplicada a un género la el género inmediatamente inferior (llamada entonces con más propiedad «diferencia genérica», aunque también se la llama «diferencia específica») o da la especie; tal es la noción de «racionalidad», que añadida a la de «animal» da la especie «hombre».

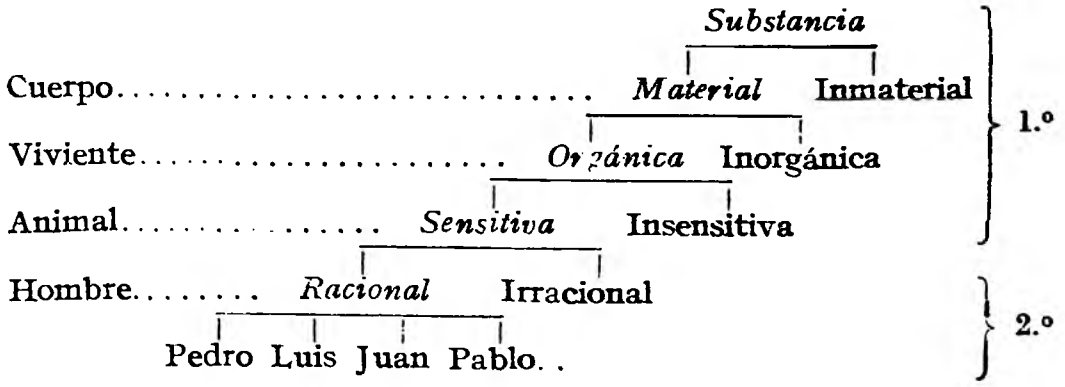
Propio o *atributo* es aquella noción universal que no conviene a su sujeto por identidad esencial, pero sí con la necesidad de las leyes naturales que hacen que no pueda

faltar a aquellas esencias del mismo género o especie, de las que brota o fluye: para todo cuerpo el tener extensión actual; para el fuego, quemar; para el oro, tener color amarillento; etc.

Accidente lógico es aquella noción universal que naturalmente puede convenir o no convenir a su sujeto; para tal hombre tener la piel tostada por el sol, o estar calzado.

Es de advertir que puede algo fluir de una substancia como «propio» o «propiedad» suya; pero después de fluir, inhiera en ella; bajo este segundo respecto se la llamará *accidente físico* (o accidente propio). Puede también suceder que una cualidad sea en cierto sentido «propio», en cuanto brota naturalmente de su sujeto; pero en otro sentido sea mero «accidente físico», por ejemplo en cuanto se incrementa accidentalmente, como el calor de un viviente.

44 Se llama «árbol de Porfirio (filósofo neoplatónico del siglo IV, que expone estas nociones en su obra *Peri hermeneias*) un cuadro que a modo de árbol va desde las nociones más generales hasta los individuos:



Obsérvese: 1.° en este cuadro hay como dos zonas netamente distintas: *la última*, la especie filosófica, no es género por *demasiada unidad* (pues los inferiores sólo se distinguen numéricamente o sea individualmente, en todo caso por perfección accidental, como Alejandro Magno y el cretino Paxonas o Páusonas); *la anterior* tiene la *unidad requerida para los géneros*, los cuales son verdaderos conceptos universales (con predicación lógicamente unívoca, aun a pesar de que sus inferiores difieren substancialmente en

perfección: predicación lógicamente unívoca es aquella que se da cuando «sin cambiar una definición» puede predicarse con verdad de dos o más); en cambio una zona *superior,* que podría sobreponerse al cuadro, en la cual estuviese la noción de Ser y las propiedades del Ser, como su Unidad, Verdad y Bondad, contendría nociones que no son género por *poca unidad* (por esto son nociones análogas, como diremos en Ontología, n. 276), de suerte que la noción de Ser no es propiamente un universal, aunque para los efectos de predicación podremos tomarlo como tal, según se explicará en su lugar.

2.° Las nociones supremas (Ser, Uno, Verdadero, Bueno...) se llaman *transcendentales,* palabra que en lenguaje escolástico (distinto del de Kant, en este punto) significa que son nociones que no pueden ser encerradas en ninguna de las 10 categorías porque las «transcienden» todas, porque de todas ellas se puede decir que son «ser», que son algo «uno», «verdadero», «bueno», etc.; por tanto a estas nociones *transcendentales* (cuya extensión, según hemos dicho, es absolutamente universal para todo lo que no sea irreal, ficticio, no-ser) se oponen las nociones *predicamentales,* que son aquellas que se contienen (según Suárez, formalmente) en uno solo de los predicamentos o categorías, o en todo caso no de modo transcendental se dirán de todas.

Dios (y sus predicados) excede esta clasificación, como se verá en Teología racional, porque por razón de su Infinitud, la definición de sus Atributos incluye formalmente la Aseidad y por tanto los otros. Dios no es noción «transcendental» (pues decir esto equivaldría a identificar a Dios con la noción abstracta de «Ser», al modo panteístico, lo cual es falso); pero tampoco es noción «predicamental», según hemos dicho: es un Ser Supra-categorial, o Supra-predicamental, que sólo analógicamente podemos conocer.

La definición.

45 La palabra latina «definire» suscita la idea de señalar los «fines» o límites: «delimitar», diríamos en castellano, en sentido de definir. En efecto, si quiero comprar un campo ante notario, no puedo hacerlo sin decir cuál es el que quiero comprar: pero para ello es preciso que señale sus campos limítrofes, sus confines, sus límites; excluyendo *todo lo que no es,* queda lo que es. Así hacemos con cualquier noción, tanto si la expresión de los límites se hace positiva, como negativamente; tanto si lo que excluimos es una perfección, como si es tener imperfección.

Definir, es pues, *la expresión que determina qué es aquello de que se trata.*

Definición nominal es la que explica qué significa el «nombre», por ejemplo, «ángel» significa «el que anuncia»; *definición real* explica qué es la «cosa», por ejemplo, «ángel es un ser puramente espiritual, creado por Dios». A veces se entiende por definición nominal lo mismo que por definición «hipotética», es decir, la que da uno al principio de un estudio o cuestión, sin querer prejuzgar de que realmente sea así, sino como base para entender las palabras, cuyo contenido luego se habrá de demostrar.

46 La definición real puede ser *descriptiva y esencial.* Cuando no podemos (o cuando no nos conviene) dar de algo una definición esencial, la damos describiéndolo por sus rasgos o propiedades; cuanto más íntimos sean los rasgos o propiedades que demos de la cosa por definir, tanto mejor será la definición, con tal que se señalen perfectamente sus límites separándola de toda otra cosa o noción. Así damos a veces una definición descriptiva 1.° por las *causas* (por ejemplo «el alma humana es un ser *creado* por Dios, según el *ejemplar* que la destina a unirse a una materia para formar con ella un ser substancialmente uno, y cuyo *fin* es la visión del mismo Dios»); 2.° por el *modo* como se ha causado o engendrado (por ejemplo, «el círculo es la figura engendrada por un segmento rectilíneo que gira sobre un

plano alrededor de uno de sus puntos extremos»); 3.° por los *efectos* (por ejemplo, «tal enfermedad es aquella cuyos efectos son producir hinchazón, dolor de cabeza, tal calentura, etc.»); 4.° por los *propios o propiedades* físicas (por ejemplo, «el sodio es aquella substancia, que colorea la llama de color amarillo»); 5.° por los *accidentes* con que se nos manifiesta ante los sentidos (por ejemplo «Sócrates es un griego, escultor de oficio, hijo de Sofroniskós, esposo de Xantipa, a quien dieron a beber la cicuta por defender la unicidad de Dios»).

La definición esencial, llamada también *filosófica* (que podemos dar en muy pocos casos) es más íntima que la descriptiva, porque define un ser en su mismísima entidad; y se divide en *física* (aquella que se da por sus elementos esenciales *realmente distintos*: por ejemplo se define el hombre «ser constituido por un cuerpo orgánico y alma racional») y *metafísica* (aquella cuyos predicados están identificados con toda la entidad, o sea, no realmente distintos) y son, sobre todo, el *género próximo y la última diferencia* (por ejemplo para definir el animal, «viviente sensitivo»); o bien que hacen las veces de género próximo y diferencia (por ejemplo el triángulo plano: «figura plana de tres rectas que se cortan»).

Reglas de la definición: 1.ª ha de ser más clara que lo definido; 2.ª en la definición no puede mencionarse el mismo definido; 3.ª ha de ser breve (sin elementos que no sean los necesarios para delimitar su objeto); 4.ª debe convenir a «todos» y «solos» los definidos, pues de lo contrario no señalaría sus límites precisos, o no incluyendo a todo el definido, o incluyendo a otros que el definido.

La división.

47 «*Todo*» es aquello que consta de varios (que se llaman sus «partes»).

Dividir es, pues, designar las partes de un Todo.

El Todo puede ser de muchas clases. Señalemos las principales:

Todo { *Potencial.* { Concepto universal / Continuo físico { Metafísico / Físico { Partes integrales. / Partes esenciales. } } } / *Actual* }

Todo *actual* es aquel cuyas partes están en su misma unidad «formalmente», es decir, antes de la operación humana con que las designamos ; Todo *potencial* es aquel cuyas partes no están «formalmente» sino sólo «virtualmente», es decir, pueden educirse. Ejemplo de Todo actual es una casa, cuyas paredes, techo, cimientos, etc. están actualmente como partes dentro de la unidad del todo, distinguiéndose realmente unas de otras. Ejemplo de Todo potencial : 1.° *un concepto universal,* como el de «hombre» en cuya comprehensión no están actualmente todos los inferiores de quienes se podrá predicar, señalándolos indefinidamente ; 2.° *el continuo físico,* cuyas partes físicas, indefinidamente divisibles, se van educiendo con la operación, ya física, ya mental que las delimita, y cuya entidad si bien estaba antes de la división, no estaba *delimitada* como parte, o designada, sino sólo podía estarlo.

El Todo actual tiene partes *metafísicas* (aquellas que solo se distinguen entre sí con distinción de razón, como en el hombre la animalidad y la racionalidad : no es que su contenido no esté actualmente en el hombre, sino que no está con distinción real) y partes *físicas* (aquellas que se distinguen con distinción real, como en el hombre el cuerpo y el alma, un brazo y un pie).

Las partes físicas pueden ser *esenciales* (aquellas que son de perfección esencialmente diferente respecto del todo, y una respecto de otra, como materia y forma, cuerpo y alma) e *integrales* (aquellas que de suyo son de la misma perfección específica que el todo, como la mano, el pie, la cabeza, que son todas miembros humanos) ; éstas forman el Todo por *yuxtaposición,* no como las esenciales, que lo forman por *compenetración* o *información* de una respecto de otra.

A veces se llaman *esenciales* aquellas partes que se requieren para que se dé la esencia de la cosa (sin ellas no

puede concebirse o darse aquella cosa o Todo) ; e *integrales* aquellas partes que no se requieren para la esencia de la cosa, sino sólo para su integridad.

Reglas de la división : 1.ª ha de ser completa (no dejar ninguna parte por señalar) ; 2.ª ha de ser de partes mutuamente exclusivas (ninguna debe incluir a otra) ; 3.ª ha de ser breve (no multiplicar las subdivisiones no requeridas).

CAPÍTULO III

EL JUICIO Y LA PROPOSICIÓN

Definición del juicio y de la proposición.

48 Juicio es aquel acto con que la mente *afirma la conveniencia o disconveniencia de algún predicado con algún sujeto.*

Este modo de hablar es elíptico, pues en realidad queremos decir que la mente a través de la afirmación de la conveniencia o disconveniencia de un Predicado con un Sujeto, afirma también la conveniencia o disconveniencia *de lo que en la realidad corresponde al Predicado, con lo que le corresponde al Sujeto.*

Para que la mente pueda afirmar la conveniencia de dos se requiere que : 1.°, conozca ambos ; 2.°, que los compare entre sí ; 3.°, que conozca que conoce, es decir, la conveniencia o disconveniencia de ambos entre sí y mediante ellos con la realidad que expresan ; 4.°, por último que pronuncie como una sentencia con que afirmando coloca en el orden del «ser», ya existente, ya meramente posible (en cuanto este orden es contrapuesto al «meramente sujetivo») aquello que por el juicio afirma o la negación que afirma (véase Santo Tomás, *De Veritate,* q. 1, art. 9, corp.).

Naturalmente este es el proceso que vemos de suyo en el juicio ; pero nada impide que en juicios repetidos, muy evidentes, o acelerados por cualquier causa psicológica, se dé como un proceso continuo que va desde la primera aprehensión de los términos, a nuestro estado de posesión del juicio, en el cual proceso nos resulta a veces imposible señalar explícitamente las cuatro etapas, que están como implícitamente en el resultado final.

Así como entendíamos por «término» la expresión externa del concepto, así también entendemos ahora por «proposición» la *expresión externa* (oral y secundariamente escrita) *de un juicio*.

Elementos de que consta la proposición o juicio.

49 La proposición consta de Sujeto, Predicado y Cópula. *Sujeto* de la proposición es aquello de que se afirma o niega algo; *Predicado* es lo que se afirma o niega (adviértase que hablamos del Predicado lógico, no del meramente gramatical: es decir, hablamos de *todo aquello*, o conjunto de complementos, que mediante la Cópula se afirma o niega del Sujeto; *Cópula* es el verbo «es» con que se *expresa la relación de identidad o discrepancia entre el Sujeto y el Predicado* y lo importado por cada uno de ellos en la realidad).

Así como para explicar el término concreto y abstracto hemos tomado antes una terminología basada en la teoría de la «materia» y de la «forma» (n. 34-35), así también para declarar ahora el juicio podremos decir que el juicio es un todo compuesto por una materia (es decir, por algo determinable) y por una forma (esto es, por algo determinante): la materia es en este caso el Sujeto y el Predicado; la forma es precisamente la Cópula que al hacer recaer sobre ellos con el «es», *una afirmación de realidad*, los eleva a un orden superior al de la mera eprehensión o concepto, es decir, al orden del juicio.

Cuestiones secundarias conexas.

50 1.ª Entre los antiguos lógicos escolásticos se debatía una cuestión famosa, que podemos darla resumida así: *a)* En las proposiciones llamadas «de segundo adyacente» (v. gr. «Pedro es», «Dios es», etc., que no suelen usarse en castellano, pero sí en otras lenguas, como latín) concedían todos que Cópula «es» además de su oficio de copular o

unir o relacionar, expresaba el contenido de un término *existencial,* y por tanto, que la Cópula también era «término».

b) En las proposiciones llamadas «de tercer adyacente» (v. gr. «Pedro es hombre», «Dios es bueno», etc.). 1.°, concedían todos que la Cópula «es» además de copular expresaba también de algún modo *existencia*; 2.°, se debatía empero entre ellos si expresaba esta existencia sólo «materialmente» (y por tanto si la Cópula sólo *materialmente* era término), o si también «formalmente» (y por tanto si la Cópula lo era también *formalmente*).

Esta cuestión está en conexión con otra, que si bien siempre se ha planteado, cobra mucha actualidad en nuestros días, a saber, el carácter «absoluto» implicado en toda afirmación. Pero estas cuestiones ya no tocan a la Lógica formal o Dialéctica, sino a la Lógica material o Criteriología, y también a la Ontología, a las que corresponde estudiarlas.

51 2.ª Hemos de notar que a veces la Cópula «es» está implícita, pero está; por ejemplo, si digo «nieva», el sentido implícito es: «existe (o «es») la caída de nieve»; «Dios ama», importa «Dios es amante», etc.

Existen ciertos sistemas de Lógica matemática o Lógica simbólica, en los que reduciéndolo todo al aspecto puramente relacional, creen eliminar la afirmación propia del juicio. En realidad hacen con un formulismo matemático lo mismo que hace quien dice v. gr. en poesía: «copos de nieve, desde la mañana», que elimina el «es» de la formulación explícita, pero no que quede implícitamente su contenido y todo lo que importa en la realidad en la zona del ser previa, requerida, para que sea posible cualquier relación (cuya verdad y admisibilidad, implícitamente se basa en un juicio).

52 3.ª También trataban ampliamente los antiguos lógicos escolásticos de las cuestiones que llamaban «proposiciones que se falsifican a sí mismas», o bien «tratado de los insolubles», por ejemplo: «Esta proposición que ahora va quedando escrita aquí es falsa», ya que si es verdadero lo que dice, por lo mismo es falsa (puesto que dice de sí que

es falsa), y por tanto ya no es verdadera ; y si es falso lo que dice, por lo mismo (puesto que afirmaba de sí la falsedad) resulta verdadera.

Los modernos autores de Lógica simbólica tratan ampliamente también de ellas con la denominación de «antinomias» y «paradojas lógicas».

Aunque no es éste el sitio adecuado para discutir tal problema, no obstante puede ser útil que enunciemos como un resumen de los principales puntos y la opinión personal sobre su solución :

1.° La verdad o falsedad de una proposición (ya que los términos se dicen más o menos remotamente de la «realidad», ya de la *existente actualmente,* ya de la del orden de lo *posible o de esencias,* ofrecido a la mente) sólo se da si en su «conjunto» hay afirmación o negación : por tanto una proposición tal, que importe en su conjunto una simultánea afirmación y negación de sí misma es una pseudo-proposición, proposición solamente aparente, como es un pseudo-concepto el de «círculo-cuadrado» ;

2.° No es lo mismo aquella proposición que *por sí misma* implica una contradicción (esta es la llamada «semetipsam falsificans», del número 1.°), que aquella que sólo implica una contradicción *por nuestro defectuoso* modo de enunciarla ; que aquella tercera que la implica *por el defecto o falsedad de una materia* de la que brota la contradicción así manifestada.

Por ejemplo en Ontología se enseña que el contenido del concepto de «ser» es análogo, es decir, que no sólo podemos decir que es «ser» aquello que existe, sino en cierto sentido también «aquellos principios con que existe lo que existe». Por tanto si un sistema lógico (o un sistema matemático) trata como si fueran «unívocas» las nociones supremas (tal v. gr., la noción del «conjunto de conjuntos» u otras que implícitamente contienen la noción de «infinito actual») entonces la contradicción con que se encuentran proviene de sus suposiciones previas equivocadas .

3.° En este caso no es suficiente decir : «debe evitarse toda autopredicabilidad» ; porque todos tenemos plena evi-

dencia de que hay casos de autopredicabilidad enteramente legítimos, como es el clásico argumento de Aristóteles para rechazar el escepticismo fundado en que la autopredicabilidad importaría contradicción en el mismo enunciado del escepticismo. Por consiguiente la Lógica simbólica al prohibir la autopredicabilidad entre argumentos del mismo «grado semántico» (es decir, del mismo grado de abstracción, o de la misma «intención») ni demuestra por qué razón es lícita una tal exclusión *universal* de la autopredicabilidad (dado que hay casos, como hemos dicho, evidentes y enteramente legítimos), ni puede entonces resolver el propio problema lógico de la autopredicabilidad (pues dar reglas para que «no se planteen las antinomias», no es resolverlas, ni resolver por qué se plantean), ni finalmente podrán nunca (a base de conceptos únicamente unívocos) aplicar la Lógica a materias metafísicas, que vanamente pretenden ignorar o excluir por el hecho de no ser capaces de expresarlas con aquel tecnicismo univocista que es el que ha engendrado muchas de las antinomias y su planteamiento.

División de las proposiciones.

53 Las proposiciones se dividen en Simples y Complejas. *Simple es aquella que no puede subdividirse en otras proposiciones,* p. e., «Sócrates es escultor» ; *Compleja es aquella que puede subdividirse en otras,* p. ej., «Sócrates es escultor y filósofo».

La Proposición simple también puede considerarse como Categórica o sea Absoluta y Modal. La *Proposición Modal* es aquella que afirma o niega el Predicado, *indicando el «modo» de conveniencia o disconveniencia,* como «necesario», «contingente», «posible» o «imposible». La Absoluta o Categórica afirma o niega la atribución del Predicado al Sujeto *sin indicar ninguno de estos cuatro «modos».*

«Cantidad» en las Proposiciones. Si el Sujeto de las proposiciones es un término Universal, Particular, o Singular, tal será la «cantidad» de la proposición. (Véase n. 38.)

«*Calidad*» *en las Proposiciones*. Si en la Proposición hay la partícula «no» que afecta al Verbo o Cópula (no se trata del «no» que afecta meramente a un término, por ejemplo, «in-mortal», «no-mortal») su calidad es negativa; de lo contrario es afirmativa.

«*Modalidad*» *de las Proposiciones*. Según que el Predicado no pueda dejar de convenir a su Sujeto (v. gr. «el alma humana es espiritual»), o pueda dejar de convenirle (v. gr., «Sócrates corre»), o nunca pueda convenirle (v. gr. «el círculo es cuadrado») la modalidad de las Proposiciones es, según dijimos, necesaria, contingente o imposible (la «posible» se subsume dentro de la «necesaria» o «contingente»). Si se tratara de negativas, sería necesaria aquella cuyo Predicado no puede convenir a su Sujeto, e imposible aquella que necesariamente le convendrá (p. ej., es necesaria «el círculo no es cuadrado»).

«*Valor*» *de las Proposiciones*. Se llama «valor» de las Proposiciones su conformidad o disconformidad con su objeto (verdaderas o falsas).

División en orden al Raciocinio o Argumentación.

54 Hay unas subdivisiones que son sumamente importantes en orden al raciocinio y argumentación, porque de hecho *en ellas se basan los presupuestos de la Lógica* de Aristóteles. Son las siguientes:

Predicación Directa e Indirecta.

«Predicación directa» es aquella en la cual el Predicado tiene más extensión que el Sujeto, 1.°, o porque el Predicado es un término *más universal* (por ejemplo: «Socrates es hombre»; «el hombre es animal»; «el animal es ser»);

2.°,o porque el Predicado expresa una *parte física* del Sujeto, es decir, tiene menor comprehensión que él, puesto que es su parte, y por tanto mayor extensión (por ejemplo:

«el hombre es corpóreo» ; «el hombre es bípedo» ; «el simio es cuadrumano») ;

3.°,o porque el Predicado expresa un *accidente* del Sujeto y por lo mismo tiene menos comprehensión que todo el Sujeto, y por tanto mayor extensión (por ejemplo : «el agua del mar es azul ; «el agua es fría» ; «la plata es blanquecina»).

«Predicación indirecta» es aquella en la cual los términos se hallan de modo inverso al precedente.

En realidad la predicación espontánea que todos hacemos es la directa : todos diremos sin dificultad : «el hombre es substancia», pero no diremos «substancia es hombre», porque no tiene sentido, a no ser que diciendo esto, en realidad demos a la primera palabra el sentido de Predicado y meramente cambie el orden de expresión ; pero en este caso solemos expresar este sentido poniendo un acento prosódico mayor en la primera palabra y una coma o pausa después de ella en el escrito, v. gr., «*substancia,* es hombre», indicando con ello que al hombre le conviene ser una substancia. Otro recurso a que también espontáneamente apelamos en estos casos consiste en poner ante el Predicado un adjetivo que limite la extensión del primer término, que tendría de suyo demasiada extensión, por ejemplo, si en vez de decir «el español es europeo» (Predicación directa) invertimos el orden de los términos (no meramente en cuanto al orden de pronunciación, sino en el sentido de Sujeto y Predicado) ya no diremos : «el europeo es español», sino «*algún* europeo es español», haciendo lo que llamaremos después la «conversión de las proposiciones» (nn. 72-73). Pero aun en este caso hay que advertir que si bien es lícito para que sea correcto el sentido, y quede verdadera la proposición, no obstante, las reglas del silogismo aristotélico suponen siempre Predicación directa. Porque Aristóteles ha legislado el modo espontáneo de proceder de la mente humana, que es el de la Predicación directa.

Hay predicaciones que ni son directas, ni indirectas, porque son definiciones o son tautológicas, v. gr., «el hombre es animal racional», «Aristóteles es el inventor del silo-

gismo», etc., pero aunque estas proposiciones no ofrecen ninguna dificultad, tampoco las examinamos, porque no ofrecen interés para la argumentación científica. Lo mismo acaece con las negativas, v. gr., «el bruto no es hombre» (cuyo Predicado es más bien indefinido si se toma con la negación: «es no-hombre»), pero por lo mismo que son negativas, es decir, que no afirman directamente la conveniencia, no se toman en cuenta porque no puede entrar por ahí error en la argumentación.

Extensión del Predicado y del Sujeto.

55 Si suponemos dos casos (extensión Total: T, y Parcial: P) y Proposiciones divididas en afirmativas y negativas, todas las combinaciones posibles son:

Afirmativas	Negativas
T = T	T≠T .....E
T = P.....A	T≠P
P = T	P≠T.....O
P = P.....I	P≠P

La Lógica aristotélica está basada en el uso de cuatro solamente entre las ocho proposiciones que teóricamente serían posibles (la Lógica simbólica usa las cuatro restantes también: T = T, *U*; P = T, *Y*; T ≠ P, *Heta*; P ≠ P, *Omega*). La razón del proceder de Aristóteles es la que ya antes hemos indicado: su Lógica somete el modo espontáneo de proceder de la mente humana a reglas que eviten el error; y la mente humana, en la conversación y discurso espontáneo, sólo emplea las proposiciones AEIO, según las siguientes reglas:

56 1.ª *El Predicado* en las proposiciones *afirmativas no se toma en toda su extensión* (sí, en toda su comprehensión). Por ejemplo: «El hombre es viviente», significa espontáneamente: «el hombre es *alguno* de los vivientes». (Naturalmente esto no quita que en las definiciones, por razón de aquella materia,

tenga el Predicado toda su extensión ; ni impide que yo pueda a veces notar expresamente que lo quiero tomar en toda su extensión, por ejemplo, «Todo A es todo B» ; la ley anterior expresa lo que espontáneamente hace nuestra mente ; y esto es lo que toma como base o condición sobre la que se injertarán las reglas del raciocinio aristotélico, las cuales son justas supuesta aquella base, y no han de modificarse ; pero naturalmente habrían de completarse si tomásemos una base más amplia, como hace la Lógica Simbólica.)

2.ª *El Predicado* en las proposiciones *negativas se toma en toda su extensión* (pero no en toda su comprehensión). Por ejemplo, al decir : «el hombre no es árbol», quiero decir : «no es *ninguno* de los árboles» ; pero no niego que haya ciertos elementos de la comprehensión del hombre (ser viviente, ser corpóreo, ser substancial, etc.), que también se dan en el árbol ; porque para negar la conveniencia basta que haya «un punto» en que disconvengan, no que todos disconvengan, así como para que haya falsedad basta que se afirme una cosa que no es, mientras que para la verdad se requiere que todo lo afirmado esté ; o como para estar enfermo o malo, basta que un miembro lo esté.

3.ª *El Sujeto* en las proposiciones afirmativas y negativas (si no hay una palabra que determine su extensión, como «Omnis», «aliquis», etc.), se toma en *toda* su extensión en las predicaciones *esenciales o necesarias* (se entiende : en la misma medida en que sean esenciales o necesarias). Por ejemplo : «el triángulo tiene valor de dos rectos en la suma de sus ángulos», se entiende : «todo triángulo». En cuanto a la comprehensión no entra en consideración porque es evidente que se toma el sujeto en cuanto integrado por todo lo que constituye su comprehensión.

4.ª *El Sujeto* en las proposiciones afirmativas y negativas (si no hay una palabra que determine su extensión, como «Omnis», «aliquis», etc.), *no se toma en toda* su extensión en las predicaciones accidentales o contingentes (se entiende : en la misma medida en que sean consideradas accidentales o contingentes, porque si digo, v. gr., «el judío es buen negociante», aquí se le da el sentido de cierto «pro-

prium» o «propiedad» moral de los judíos, la cual propiedad infiere cierta necesidad y universalidad, como en las materias consideradas necesarias). En cambio, «el hombre es sabio», se entiende «algún hombre es sabio». Sobre la comprehensión se dice lo mismo que antes.

Examinemos ahora las principales proposiciones complejas.

57 *Proposición condicional.* — Es aquella que consta de dos términos enlazados por las partículas «si» - «entonces», significando el nexo de que se dé el segundo, poniéndose el primero. Por ejemplo, «*Si* llueve, *entonces* la tierra está mojada» ; o más generalmente, «Si p, entonces q».

Por tanto, no dice que «solamente» se dé «q» si se da «p» ; ni que «p» dependa de «q», sino que, puesto «p», se dará «q».

Es, pues, equivocado argüir : 1.° «No llueve, luego la tierra no está mojada» («No p, luego no-q»), pues pueden haber regado ; o bien 2.° «Está mojada, luego llueve» («q, luego p»). Es, en cambio, acertado argüir : 3.° «Llueve, luego está mojada» («p, luego q») ; o bien, 4.° «No está mojada, luego no llueve» («No q, luego no-p»).

Adviértase : en Lógica aristotélica no basta que «de hecho» se dé «p» y «de hecho» se dé «q» para poder decir «si p, entonces q», v. gr., «si llueve, entonces 2 + 2 = 4», sino que ha de haber nexo», es decir, cierto grado (mayor o menor según los casos) de necesidad.

58 *Proposición causal.* — Es aquella que añade al término de una Proposición, otro enlazado por la partícula «porque» u otra equivalente. Por ejemplo, «El alma del hombre es espiritual, porque conoce espiritualmente».

Por tanto para su verdad no sólo se requiere la verdad de la proposición principal («El alma del hombre es espiritual»), sino, además, la conexión expresada por la partícula «porque». Así es falsa la proposición compleja : «Es de noche porque llueve», aunque quizá sea verdad al decir esto, que sea de noche y que llueva.

La causal frecuentemente equivale a la reduplicativa : «El doctor puede enseñar porque ha aprendido», se entiende :

«El que ha aprendido, en cuanto ha aprendido, puede enseñar».

59 *Proposición disyuntiva.* — Es aquella que enlaza dos términos por la partícula «o» u otra equivalente, significando el nexo que hay entre ambos. Por ejemplo: «Viene o se queda en casa» («p o q»).

Esta Proposición puede tener tres sentidos, según sea la suposición, es decir, según sea la clase de «nexo» que se quiera poner entre ambos términos.

60 a) «*Estrictamente*» *disyuntivo:* es el de aquella en que 1.° uno de los dos términos debe ser verdadero, 2.° pero sólo uno de los dos. Por ejemplo, «es de día o es de noche».

Por tanto, de la falsedad de uno se infiere la verdad del otro, y viceversa.

61 b) *Alternativo:* es el de aquella en que 1.° uno de los dos términos debe ser verdadero, 2.° pero puede ser que lo sean ambos. Por ejemplo, «un Dominico profeso, es religioso o es sacerdote».

Por tanto, de la falsedad de uno se infiere la verdad del otro; pero de la verdad de uno, no se infiere la falsedad del otro.

62 c) *Exclusivo:* es el de aquella en que 1.° uno de los dos términos es falso, 2.° pero pueden serlo ambos. Por ejemplo, «sirve a Dios, o al dinero».

Por tanto, de la verdad de uno se deduce la falsedad del otro; pero de la falsedad de uno no se infiere la verdad del otro.

No obstante, en el uso corriente, nuestro lenguaje no suele expresar esta última relación lógica en la forma de Exclusiva ahora expuesta, sino como negación de *Copulativa*: «*Nadie* sirve a Dios *y* al dinero», «*No* se sirve a Dios *y* al dinero».

63 *Proposición copulativa.* — Es aquella que enlaza dos términos por la partícula «y» u otra equivalente («pero», «además», etc.), significando que se da la verdad de uno y de otro. Por ejemplo, «es rico y es bueno», «amo a Dios y a la Iglesia».

Por tanto, de la falsedad de uno se infiere la falsedad de

la Proposición; como de la falsedad de la Proposición se infiere la falsedad por lo menos de uno de los dos términos, quizá de ambos.

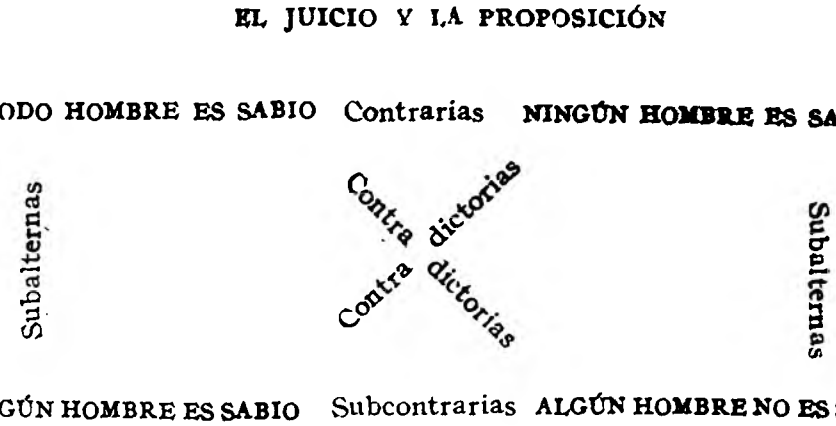
Ya queda indicado con lo dicho que la negación de copulativa equivale a la exclusiva, lo cual corrientemente se expresa a veces con el nombre de proposición «conjuntiva», es decir, copulativa negada: «no es pecador y santo» («quizá ni es pecador, ni santo», sino piadoso; «quizá no es pecador, pero santo» «quizá es pecador, pero no santo»).

Correlación de las proposiciones.

64 En Lógica se examina también no sólo cada una de las principales clases de proposiciones por separado, como hemos hecho, sino la relación que hay entre ellas, bajo el epígrafe de «Correlación de las proposiciones».

Estas mutuas relaciones podrían examinarse desde muchos puntos de vista. Por ejemplo, si advertimos que se dan también estas relaciones que fijaremos, por razón de tal o cual *materia particular* de que tratan; o por añadir otras *partículas apelantes*, como «posible», «necesario»; o por expresar *disyunción, exclusión, copulación,* etc. Aquí nos fijaremos *solamente* en la correlación que se da entre varias proposiciones que tengan los mismos Sujetos y Predicados, variando tan sólo la calidad (afirmativas o negativas) y la cantidad (universales o particulares). Así se reduce la cuestión o problema de la correlación a su forma más clara y fácil. A partir de este planteamiento, podrá luego quien quiera, extender el estudio de estas relaciones a otros casos, que si bien tienen interés especulativo, ya no son inmediatamente útiles para la práctica.

Notemos que conocer la Correlación de las proposiciones al modo dicho es utilísimo, a fin de raciocinar sin errores, y por tanto, es sumamente interesante para la Lógica.



66 *Proposiciones Subalternas:* A — I ; E — O. Son dos proposiciones que solamente difieren en que una de ellas es Universal y la otra, Particular. La Universal (A) se llama Subalternante ; la Particular (I) se llama Subalternada. Dígase lo mismo proporcionalmente de las negativas (E — O).

Por tanto, pueden ser ambas verdaderas (así en materia necesaria) ; o ambas falsas (así en materia imposible) ; puede ser verdadera la Particular y falsa la Universal (en materia contingente) ; pero si la Universal es verdadera, también la Particular.

Así, pues :

1.°, de la verdad de la *Universal* se infiere la verdad de la Particular ;

2.°, de la verdad de la *Particular* no se infiere la de la Universal ;

3.°, de la falsedad de la *Universal* no se infiere la falsedad de la Particular ;

4.°, de la falsedad de la *Particular* se infiere la de la Universal.

Adviértase que entre A e I (lo mismo que entre E y O) media la misma relación que ya antes vimos a propósito de la Proposición Condicional (n. 57).

Oposición de las proposiciones.

67 Fuera del caso expresado (la relación entre A — I ; entre E — O), en los otros casos hay *Oposición*, que consiste en que no pueda haber simultáneamente verdad y falsedad en

ambas, según distintos casos y grados que se expondrán en seguida.

68 *Proposiciones Contradictorias.* — Son aquellas dos, cualquiera de las cuales afirma o niega *aquello que se requiere y basta para la falsedad* de la otra (o para su verdad). Tales son A — O; y también I — E.

Por tanto, ni pueden ser ambas verdaderas, ni ambas falsas.

Así, pues:

1.°, de la verdad de una de ellas se infiere la falsedad de la otra;

2.°, de la falsedad de una de ellas se infiere la verdad de la otra.

Adviértase que entre A — O (como entre I — E) media la misma relación que ya antes vimos a propósito de la Proposición Disyuntiva (n. 60).

69 *Proposiciones Contrarias.* — Son aquellas dos, cualquiera de las cuales afirma o niega *más de lo que se requiere* para la falsedad de la otra (pero menos de lo que se requiere para la verdad de la otra). Tales son A — E.

Por tanto, no pueden ser ambas verdaderas (puesto que cualquiera de ellas afirma más de lo requerido para falsear la otra), pero pueden ser ambas falsas (puesto que lo que falsamente dice una es menos de lo requerido para la verdad de la opuesta contrariamente).

Así, pues:

1.°, de la verdad de una se infiere la falsedad de la otra (ya que no pueden ser ambas verdaderas);

2.°, de la falsedad de una no se infiere la verdad de la otra (ya que pueden ser ambas falsas).

Adviértase que entre A — E media la misma relación que ya antes vimos a propósito de la Proposición Exclusiva (n. 62).

70 *Proposiciones Subcontrarias.* — Son aquellas dos, cualquiera de las cuales afirma *menos de lo que se requiere* para la falsedad de la otra (pero si es falsa, lo que se requiere para la verdad de su opuesta subcontrariamente). Tales son I — O.

Por tanto, pueden ser ambas verdaderas: en efecto, si es verdadera I, será falsa E (según el n. 69); pero la falsedad de E no basta para la verdad de O (según el n. 66).

Por tanto, no pueden ser ambas falsas: en efecto, si es falsa I, será verdadera E (según el n. 69); pero si es verdadera E, también será verdadera O (según el n. 66).

Así, pues:

1.°, de la verdad de una no se infiere la falsedad de la otra (puesto que pueden ser ambas verdaderas);

2.°, de la falsedad de una se infiere la verdad de la otra (puesto que no pueden ser ambas falsas).

Adviértase que entre I — O media la misma relación que ya antes vimos a propósito de la Proposición Alternativa (n. 61).

Utilidad práctica de la doctrina expuesta.

Es muy grande la utilidad práctica de la doctrina expuesta. En efecto:

1.° Si alguien quiere probar que una afirmación o Proposición es falsa (por ejemplo, E) no ha de proponerse demostrar que es verdadera otra que tenga con ella relación de «contrariedad» (A), pues si quisiese demostrar que es verdadera A, pretendería demostrar *más* de lo que se requiere para demostrar que es falsa E, y por tanto, lo probaría *con mucho mayor dificultad,* o quizá no lo probaría porque podría ser que la tesis A también fuese falsa.

Es verdad que cuando no se trata de oposiciones tan claras y nítidas como son las que se dan entre los mismos términos mudando sólo la cantidad y la calidad, sino entre doctrinas complejas, el problema es ya mucho más difícil. Pero también es verdad que 1.°, *ayuda mucho* (sin que sea suficiente o ayuda total) haber visto el camino que seguir en un paradigma más fácil; 2.°, que siempre podrá, a través de lo aquí visto, buscar cuál es la oposición de contrariedad y de contradictoriedad en una materia dada (no meramente

por razón de la forma antes expuesta) o con formas más difíciles; 3.°, que para abordar una demostración compleja podrá a veces ir dividiéndola y subdividiéndola para reducir sus elementos en proposiciones que ya caigan en los casos estudiados; 4.°, por último, que aquel cuya mente ha sido formada con hábito lógico, se encontrará *(en igualdad de todas las demás circunstancias)* mucho mejor preparado para debatir una cuestión que otro que no tenga este hábito. La experiencia lo muestra abundantemente.

2.° Si alguien quiere probar que una doctrina es verdadera (por ejemplo, I) no se requiere que pruebe que es verdadera la subalternante A, pues, además de probar *más* de lo que se requiere, quizá pretendería con ello probar algo falso, y por tanto, no probaría lo que en realidad pretende la verdad de I. Ni siquiera ha de empeñarse en demostrar que es falsa otra, con oposición de subcontrariedad, O, puesto que pudiendo ser ambas verdaderas, aunque lo intentase, quizá no llegaría a demostrar que la opuesta subcontrariamente es falsa.

Basta, pues, probar que es falsa la proposición o doctrina que se opone con oposición de *contradictoriedad*. Esto ha de hacer cualquier persona que pretende demostrar algo, o impugnar lo que se le opone: tomar la prueba entre enunciados contradictorios. En la práctica la persona que tenga adquirido un hábito lógico advertirá en seguida que muchas veces la gente del pueblo yerra en su modo de discurrir porque discute una afirmación oponiéndole otra subcontraria (v. gr., «yo no he roto el cristal» — «tampoco yo lo he roto», lo cual si no se supone que precisamente ha de haber sido uno de los dos, es decir, con oposición disyuntiva, no prueba nada, luego huelga toda discusión, ya que ambas pueden ser verdaderas). Para demostrar la verdad de una doctrina A, por ejemplo, «todo Ser tiene Razón Suficiente», me basta demostrar que es falsa la *contradictoria*: «*no* todo Ser tiene Razón Suficiente», «algún Ser no tiene Razón Suficiente» (o «algún Ser *podría no tener* Razón Suficiente», si el sentido de la primera Proposición es «*debería* tener...»).

Conversión de las proposiciones.

72 No es tan grande la utilidad práctica de esta doctrina, pero dado que en los libros escolásticos muchas veces se hallan alusiones a la Conversión de las proposiciones, frases cuyo sentido es preciso comprender; y dado que también hemos de aludir a esta doctrina al exponer el Silogismo, es preciso explicarla.

La operación llamada «Conversión de las proposiciones» consiste en que 1.° manteniendo *los mismos términos* que antes se tenían en el juicio, P—Q, 2.° se *invierta su oficio*, Q—P, es decir, pase el Predicado a Sujeto, y viceversa; 3.° pero de tal manera que por razón de esta operación *no pueda infiltrarse falsedad*, que es lo que pretende la Lógica, de suerte que si la primera Proposición era verdadera, sepa que necesariamente lo será la segunda.

Esta Conversión podría hacerse *por razón de la materia* especial de algún caso (por ejemplo: «Todo hombre es animal racional» — «Todo animal racional es hombre», según pasa en la definición; o «Todo el que es radicalmente capaz de hablar es hombre» — «Todo hombre es radicalmente capaz de hablar», como pasa en el Propio o Propiedad); pero este modo de discurrir no es necesariamente legítimo en otra materia que sea de asunto contingente (por ejemplo, de «todo español es europeo» no puedo inferir «todo europeo es español»).

Por esto la Lógica no atiende a la conversión que resulta válida meramente por razón de la materia, sino por la forma.

Conversión por razón de la forma. — Es decir, por la mera combinación de la cantidad y de la calidad de las proposiciones que infiera, so pena de contradicción, que sea verdadera la Proposición convertida, y por tanto, este modo de razonar podrá aplicarse a todas las materias, sin que por razón de ello pueda inmiscuirse la falsedad.

73 Las reglas de la Conversión por razón de la forma se basan en lo que ya vimos sobre la extensión del Sujeto y Predicado (nn. 55-56) y sobre la legitimidad del paso de la Subalternante a la Subalternada, pero no viceversa n. 66).

Conversión «simple»: en ella los términos al permutarse conservan la misma extensión que antes tenían.

Conversión «accidental»: en ella los términos no conservan la misma extensión que antes tenían, sino que el Sujeto que antes era Universal pasa ahora a Particular.

Conversión «por contraposición»: en ella se antepone la partícula «no» a los términos que se permutan.

No interesa para la práctica la conversión «por contraposición», y por esto la dejamos. Es, en cambio, útil advertir: 1.°, que la proposición «A» *sólo puede convertirse de modo «accidental»* (si se trata de la conversión «por razón de la forma»); 2.°, que las proposiciones I — E se convierten *por conversión «simple»* (la «E» también admite, con mayor razón, la conversión «accidental»). Podría añadirse que la proposición «O» sólo puede convertirse «por contraposición» (a «A» también la admite), pero, como se dijo, en la práctica no se usa.

Los lógicos medievales, para ayudar a retener en la memoria estas reglas, las habían encerrado en unos versos, en los que las vocales E — I (de la palabra FECI); E — A (de la palabra EVA) y A — O (de la palabra ASTO) recuerdan las cuatro proposiciones distintas por su calidad y cantidad tan sólo, para expresar cómo deben convertirse:

> Simpliciter FECI convertitur; EVA per accid.
> ASTO per contrap. Sic fit conversio tota.

Como hemos indicado, para entender las alusiones que en la práctica ocurren, basta con recordar que es conversión «simple» la de FECI; y es «accidental» la de EVA. En un Tratado de Lógica sería, además, útil la otra conversión para entender todo el contenido de las reglas de reducción de las figuras del silogismo; pero en una exposición inmediatamente ordenada a la práctica nos basta con lo que antecede.

CAPÍTULO IV

EL RACIOCINIO Y LA ARGUMENTACIÓN

Definición del raciocinio, de la argumentación y de sus partes.

74 *Raciocinio* es aquel conjunto de actos con que nuestra mente pasa *desde un juicio, o varios, a otro, u otros, habiendo (o en cuanto podría haber) conexión con él, o con ellos, en orden a la verdad.* Por ejemplo, «si existe el mundo, existe Dios; pero existe el mundo; luego existe Dios».

Así como antes hemos llamado *término* a la expresión externa del concepto (n. 29), y hemos llamado *proposición* a la expresión externa del juicio (n. 48), así también ahora a la expresión externa (oral o escrita) de un raciocinio la llamaremos *argumentación.*

Nos ayudó a comprender la estructura y modo de significar del término concreto, considerarlo designando un sujeto o materia (es decir, algo determinable), informado por una forma (es decir, algo determinante)(n. 34). De modo semejante también en la proposición hemos considerado después los términos Sujeto y Predicado, como materia determinable que por el «es» o Cópula o forma determinante, eran elevados o determinados al rango de la «afirmación», constitutivo el más esencial del juicio (n. 49). La misma comparación o semejanza nos ayudará ahora a considerar en el raciocinio una materia y una forma.

El juicio (o juicios) de que se parte, y el juicio (o juicios) a que se llega serán la materia del raciocinio. No obstante, el raciocinio no es un mero montón informe de juicios, pronunciados de modo arbitrario, o por mera asociación extrínseca de imágenes, sino juicios «conexos» con otro final, al cual tienden (o al cual podrían tender) en orden a la verdad.

Esta «conexión» que determina los juicios previos a estar o poder estar enlazados con otro en orden a la verdad es lo que se llama *forma del raciocinio* y recibe el nombre de *Consecuencia.*

No hay que confundir la *Consecuencia* con el *Consecuente* (o Consiguiente, según se dice a veces). Aquel juicio o juicios de que se parte se llaman *Antecedente,* si es uno solo; *Premisas,* si son varios; aquel juicio a que se llega por el raciocinio es llamado *Consecuente*; pero el *nexo* entre el Antecedente o Premisas y el Consecuente es el que recibe el nombre de Consecuencia, y es expresado frecuentemente en nuestro lenguaje por las palabras «por consiguiente», luego», «por tanto», «así, pues», etc.

La Consecuencia.

75 *El nexo* que el Antecedente (o Premisas) tiene con el Consecuente, nexo llamado Consecuencia, puede ser *material y formal.*

Consecuencia material es aquel nexo que enlaza el Consecuente con el Antecedente, pero sólo *por razón de la materia determinada de que entonces se trata.* Por ejemplo, si digo: «*Todo* hombre es animal racional, luego *todo* animal racional es hombre», en este caso el «luego» que enlaza los dos «todo», seguidos de términos permutados, expresa efectivamente un nexo; pero este nexo solamente se da porque en este caso se trata de un término definible («hombre») y otro término que es su definición («animal racional»); aplicando un raciocinio semejante a otra materia que no fuese la expresada por los dos términos de este Antecedente y de este Consecuente, el «luego» podría perder su valor de nexo, ya no sería entonces expresión de una Consecuencia.

El rasgo típico, pues, de la Consecuencia material es que en algunos casos se dé, y en otros no se dé; lo cual es obvio si se debe a la materia de que se trata, y ésta cambia en cada caso; como si dijera: «Es de madera, luego en la chimenea arderá», no valdría si dijera: «Es de

hierro, luego en la chimenea arderá», porque el nexo venía de la materia, que era expresión de la necesidad de una ley física.

76 *Consecuencia formal* es aquel nexo que enlaza el Consecuente con el Antecedente, pero sólo *por la necesidad de no-contradicción,* que proviene 1.° de la manera o combinación de cantidad, calidad; 2.°, de expresiones que importan una relación, como «si», «y», «o», etc.; 3.°, de que puesto hipotéticamente un concepto o una proposición, no puede negársele lo que estaba incluido en su comprehensión; de suerte que *hace que me contradiga si niego el consecuente, habiendo afirmado el antecedente,* aunque se tratara de otra materia, con tal que conservase la misma estructura o combinación expresada por lo dicho. Por ejemplo, la necesidad de que haya verdad en el consecuente de la conversión hecha por la regla de conversión simple (n.° 73) es un nexo nacido de la necesidad de no-contradicción.

El rasgo típico de la consecuencia formal es que es absolutamente infrustrable, cualquiera que sea la materia a que se aplique; lo cual es debido a que la necesidad de no-contradicción (como veremos en Ontología) es absoluta, fluye de todo ser cuanto ser, y por tanto se hallará en toda materia.

Observaciones complementarias.

77 1.° Hay que notar un punto sumamente importante: así como es posible que se dé la materia de un juicio (los términos) sin forma (o Cópula) y entonces no hay juicio; pero no puede darse la forma (o Cópula) sin alguna materia, pues ni habría juicio, ni copularía nada; del mismo modo la *Consecuencia total* es el resultado de aplicar a una materia, una forma, es decir, el nexo nacido de la necesidad de no-contradicción. Si hay sólo materia, y expresión de la mera necesidad propia de aquella materia (no v. gr. en cuanto importe afirmar de ella lo que estaba incluido en su comprehensión, pues sería formal, sino en cuanto materia par-

ticular) entonces se dice corrientemente que «no hay Consecuencia» (entendiendo que es «puramente material» y por tanto falible de suyo en otro caso; o que no hay «Consecuencia total» por faltar la formal); pero es imposible que haya sólo Consecuencia formal sin aplicarla absolutamente a ninguna materia, pues siempre la relación importa seres relacionados. Si digo por ejemplo: «Todo p es q; *luego* algún q es p», aquí la partícula «luego» expresa un nexo nacido de la necesidad de no-contradicción, cuya materia es «todo p es q», «algún q es p»; poco importa que en vez de «p» y «q» ponga un substantivo, o que implícitamente entienda: «*cualquier substantivo* puesto en lugar de *p* y en lugar de *q*, de los que pueda decir con verdad que *todo p es q*, podré decir con verdad que *algún q es p*». Es decir, ha variado aquí el grado de abstracción con que he expresado la materia del raciocinio a que aplico la Consecuencia formal; pero si se da Consecuencia formal siempre se dará aplicándola a una materia.

2.° En Ontología demostraremos que todo ser es verdadero; por tanto si «deducimos» de un ser, existente o idea (o de su expresión) otro ser (o su expresión), implícita o virtualmente contenido en el primero, el Consecuente sólo podrá ser verdadero.

Por tanto, siendo el raciocinio la operación por la que deducimos o sacamos un nuevo ser, el resultado de aplicar a una materia una forma no podrá llevarnos a error en el Consecuente más que por dos fallos: o bien por defecto de la materia (hemos afirmado como ser algo que no lo es, que no es verdadero), o bien por defecto de la forma (hemos imaginado que algo era exigido por la necesidad de no-contradicción, y no había tal exigencia o nexo). Así si afirmo, por ejemplo: «Todo hombre es árbol; luego algún árbol es hombre», hay consecuencia formal (es decir, en cuanto al nexo de no-contradicción, que como tal prescinde de que lo que he tomado como ser, lo sea o realmente no lo sea: «*si* he dicho todo hombre es árbol, he de decir para no contradecirme, algún árbol es hombre»); pero podrá ser por ello falso el consecuente, a causa de la materia a que se

ha aplicado el tal nexo o necesidad de no-contradicción, que puede brotar de todo, en la misma medida en que lo concibamos como si fuera ser, así como del ente de razón o contradictorio, también brota en el mismo grado su unidad, su inteligibilidad.

3.° Hay muchas cuestiones teóricas que se plantean en investigaciones de Lógica, sobre lo que es importado por la Consecuencia (y también lo que la moderna Lógica Simbólica llama *Implicación,* que no es lo mismo). Aquí nos basta para la práctica con haber notado que existen estas cuestiones y controversias, a fin de que el lector no incurra en error creyendo que no hay más que lo dicho; pero sobre todo le interesa otra cosa, y es la siguiente: cuando aplique las reglas de la Lógica al estudio de una materia determinada, Filosofía, Teología, etc. hay que procurar que en aquellos raciocinios o argumentaciones: *a)* haya verdad en la materia; *b)* y además haya Consecuencia formal, con que se enlazará la materia verdadera, al consecuente. Si así se hace, entonces ciertamente se dará la regla general de la buena Consecuencia (total) que es: *supuesta la verdad del Antecedente (o de todas las premisas) que no pueda ser falso el Consecuente.*

Expresiones célebres para significar la Consecuencia.

78 1.ª *De lo verdadero no puede seguirse más que lo verdadero.* — Se entiende, si se le aplica la Consecuencia formal; de lo contrario podría seguirse lo falso, es decir, en rigor no se seguiría, p. e., si digo: «Todo hombre es mortal; pero ningún caballo es hombre; luego ningún caballo es mortal».

2.ª *De lo falso se puede seguir lo verdadero o lo falso.* — Por ejemplo: «El caballo es hombre, luego es corpóreo»; o bien, «luego tiene entendimiento». Se comprende por qué razón sucede así: para que digamos que algo es falso (o que es malo) no se requiere que *todo* lo de su comprehensión sea disconveniencia (falsedad), o privación de

bien (maldad), pues, como veremos en Ontología, esto es imposible. Si, pues, se toma aquel sujeto afectado de una forma lógica de privación (falsedad, o maldad : privación de conveniencia representativa, privación de apetibilidad), y se lo toma no en cuanto privado, sino en cuanto es un sujeto positivo, en sí verdadero y bueno en todo lo que queda de comprehensión, entonces tendrá muchos elementos de verdad y bondad, que pueden ser los expresados en el Consecuente.

3.ª *De lo Necesario sólo se sigue lo Necesario.* — Se entiende, de lo Necesario en cuanto Necesario, o formalmente.

4.ª *De lo Contingente se sigue lo Contingente o lo Necesario.* — Porque nada hay tan contingente que no importe siquiera una necesidad radical o fundamental, la cual, según veremos en Ontología, brota de él en cuanto ser, necesidad de no-contradicción, de tener razón suficiente, finalidad, etc. Por tanto del Contingente en cuanto conserva necesidad, puede deducirse una inferencia necesaria, que lleve a un Consecuente afirmado necesariamente (y quizá en sí Necesario, de esto prescinde lo que decimos), por ejemplo, de la criatura en cuanto huella de Dios se inferirá la existencia del que ha impreso aquello huella, Dios ; pero del Contingente en cuanto Contingente, no puede deducirse sino algo Contingente.

5.ª *De lo Imposible se deduce cualquier cosa.* — Por la misma razón dada antes (párrafos 2 y 4) podrá deducirse falsedad o verdad, y ésta ya necesaria, ya contingente.

6.ª *De la negación del Consecuente, se sigue la negación del Antecedente (o de alguna Premisa) ; pero no siempre viceversa.* — Se comprende recordando lo que ya se ha dicho antes, n.57 y 66, v. gr. : «Corre, luego vive» ; pero no vale la inferencia : «vive, luego corre» ; o bien : «Existe el mundo, luego existirá Dios» es buena Consecuencia ; «Existe Dios, luego existirá el mundo» no lo es, o no hay Consecuencia, pues hubiera podido libremente querer no crearlo.

7. *De la afirmación del inferior, o noción menos universal, se sigue la afirmación del superior, o noción más*

universal; pero no viceversa. — Ya se ha declarado antes en ocasión semejante.

8.ª *Del acto a la potencia (de ejercer aquel acto), vale la ilación; pero no siempre viceversa.* — Por ejemplo: «Existe, luego puede existir»; la razón es que la posibilidad o poder ser, está como algo más universal, o si se prefiere, en la comprehensión de lo más particular, de lo cual ya se ha hablado (párrafo 6 y 7).

9.ª *Argumento que prueba demasiado, no prueba nada.* — Es decir, si algún argumento, en caso de que probase, probaría no sólo A, que tal vez sea verdadero, sino B, que es falso, entonces esto muestra que no prueba nada, ni A, según lo declarado antes (n.° 77, párrafo 3.°).

Diversas argumentaciones muy empleadas.

1.ª *Apodíctica (o demostrativa), probable, falsa.*

Si todas las Premisas son verdaderas, y además, con evidencia y certeza; y se les aplica la forma o Consecuencia formal, entonces el Consecuente es *apodíctico,* o demostrado apodícticamente. *Probable* si alguna Premisa sólo es probable, es decir, que no excluye la posibidad de lo opuesto (en el mismo sentido y grado en que no la excluya: porque por ejemplo, decir: «el sol saldrá mañana», no excluye la posibilidad que llamaremos más adelante, metafísica o absoluta, ni falible por milagro, en la proposición opuesta; pero en cuanto la excluya físicamente, o prudencialmente, será físicamente cierta). *Falsa* si alguna de sus *premisas es falsa* (por cuanto entonces, aún cuando el consiguiente sea quizá verdadero, pudiera no serlo, y por tanto la argumentación en su conjunto sería nula o sea falsa, n. 78, 2); o (se ha dicho este «o» en sentido alternativo del n. 61) si su forma o *Consecuencia formal no existe,* es decir, si no infiere la necesidad de no-contradicción que obliga a afirmar el Consecuente, supuesta la afirmación del Antecedente (n. 77), pues aunque pudiera suceder que el Consecuente fuera de hecho verdadero, también podría ser falso, v. gr.: «si el

hombre es un chopo, es corpóreo», o «tiene hojas» ; «si existe Pedro, existe Dios ; no existe Pedro, luego no existe Dios» ; «si 2 + 2 = 5, entonces existe Dios, pero 2 + 2 = 5, luego existe Dios».

2.ª *Argumentación directa o «por el absurdo» (indirecta* no confundirlo con n. 54). Si demuestro la verdad de una proposición, porque su Contradictoria lleva a un absurdo, entonces, dado que de lo verdadero no puede seguirse lo falso (n. 78, 1.º), ha de ser falsa aquella proposición, y por tanto su Contradictoria, es decir, aquella que yo pretendía demostrar, es verdadera : ésta es una argumentación *indirecta, o por el absurdo*. Si concluye con un Consecuente del que no se ha de inferir todavía la verdad de la proposición demostrable, sino ella misma, se llama directa.

3.ª *Argumentación a priori* es aquella en que la razón alegada en las Premisas es algo físicamente antecedente la cosa afirmada en el Consecuente, por ejemplo ; «Jesucristo es Dios luego pudo hacer milagros».

4.ª *Argumentación a posteriori* es aquella en que la razón alegada en las premisas es algo físicamente consiguiente a la cosa afirmada en el Consecuente, por ejemplo : «Jesucristo hizo tales milagros, luego es Dios».

5.ª *Argumentación a simultáneo* es aquella en que la razón alegada en las Premisas, ni antecede, ni precede lo afirmado en el Consecuente, sino que físicamente lo acompaña, por ejemplo : «Jesucristo ha hecho milagros, porque los judíos los vieron» ; «Luis compró un campo a Andrés, porque consta que Andrés se lo vendió».

6.ª *Argumentación cuasi a priori, cuasi a posteriori* son aquellas en las cuales la razón alegada en las Premisas no es algo que físicamente anteceda o siga lo afirmado en el Consecuente, sino sólo según nuestro modo de concebir (pero fundado en la misma realidad) ; por ejemplo : «Es espiritual, luego es inmortal» o «Es Dios, luego es inmutable» ; en cambio, «Es por naturaleza inmortal, luego es espiritual», «Es inmutable, luego es Dios». Como se ve claro está algo imprecisa y poco definida la diferencia entre «*físicamente* anterior o posterior» y «*según nuestro modo*

de concebir, anterior o posterior» y por ello también queda algo vaga la discriminación entre argumento a priori y cuasi a priori, dependiendo el sentido del que se le dé en cada contexto.

7.ª *Argumentación regresiva* es aquella en que hay el conjunto de un argumento a priori y otro a posteriori, por ejemplo: «Hay en el mundo el orden *A*; luego existe necesariamente un Ordenador, Dios; dado que exista un Ordenador, Dios, debe haber orden en *B*, aunque de momento no lo vea». Adviértase que no hay aquí círculo vicioso, porque *no es lo mismo* lo que sirve para probar y lo que se concluye partiendo de lo probado.

8.ª *Argumentación «ad hominem»* es aquella que consiste en tomar el mismo argumento que da el oponente (y que yo no admito, pero que uso contra él) para probarle que su posición es falsa. Por ejemplo, si dice un protestante: «Sólo admito lo que dice la Escritura» y tomo su argumento para mostrarle que la Escritura no dice que sólo haya de admitirse la Escritura, y por tanto sabré que tal libro es de la Escritura no por ella sino por Tradición; o que la Escritura admite la Tradición.

9.ª *Argumentación negativa* es aquella en que demuestro que *no hay argumentos válidos para afirmar tal proposición,* pero no demuestro sea falsa o que no puedan aducirse otros para probar que es verdadera.

El Silogismo.

Silogismo, del griego συλλογισμός, *razonamiento,* fue una expresión usada ya por Platón, a la cual dio Aristóteles un sentido enteramente propio, que merece lugar aparte por la considerable importancia que tiene en su Lógica pues en los Analíticos expone el Silogismo y justifica su teoría.

La definición que puede darse del Silogismo tomada (casi literalmente) de Aristóteles es: aquella argumentación en la cual admitidas dos proposiciones, por necesidad de no contradicción hay que admitir una tercera.

81 *Silogisme simple y categórico* es aquel cuyas dos proposiciones, que infieren la necesidad de admitir la tercera, son 1.° simples y categóricas (n. 53); y 2.° comparan dos términos con un tercero, para afirmar en la tercera proposición la conveniencia o disconveniencia de ellos entre sí. Por ejemplo: «Toda substancia espiritual es inmortal; el alma del hombre es substancia espiritual; luego el alma del hombre es inmortal».

82 *Partes del Silogismo.* — Las dos proposiciones en que se hace la comparación de dos términos con un mismo tercero se llaman *Premisas*; la nueva proposición que por necesidad se ha de admitir, por el hecho de haber admitido las dos precedentes, se llama *Consecuente,* o *Consiguiente,* o *Conclusión*.

Puesto que en cada Premisa (por ser preposición simple) hay solamente dos términos, y que en las dos Premisas se comparan dos términos con un mismo tercero, en las Premisas del Silogismo habrá solamente tres términos, es decir, dos que se comparan con un mismo tercero, para afirmar, o negar, en la Conclusión, la conveniencia o disconveniencia de ellos entre sí.

El término que sirve como de intermediario para comparar entre sí a otros dos se llama término *Medio*; aquellos otros dos que se comparan con él para ver si convienen o no convienen entre sí se llaman *Extremos.*

Figuras del Silogismo.

83 Colocando de un modo esquemático los cuatro términos de las Premisas (dos Extremos y el Medio que es pronunciado dos veces, una en cada comparación), y colocando las Premisas una debajo de otra, se advierte en seguida que el Medio puede estar en diversas posiciones: en diagonal, en línea recta al principio, o en línea recta al final. Se llaman Figuras del Silogismo las *diversas colocaciones del término Medio.*

Fue Aristóteles quien señaló tres Figuras del Silogismo, que son, esquemáticamente, las siguientes:

M — P	P — M	M — P
S — M	S — M	M — S
S — P	S — P	S — P
I[a]	II[a]	III[a]

PEDRO HISPANO (h. 1210-1277), autor de un libro famosísimo en toda la Edad Media, titulado *Summulae Logicales,* que se difundieron y enseñaron en Europa entera, da unos versos mnemotécnicos para recordar más fácilmente las tres Figuras del Silogismo :

Prima prius medium subiicit; post, praedicat ipsum;
Altera bis dicit; *tertia* bis subiicit.

Otros hallaron más fácil retener en la memoria las tres Figuras de la siguiente manera :

Sub — Prae, *Prima*; *Secunda*, bis Prae; *Tertia* bis Sub.

Principios en que se funda el Silogismo.

84 1.° *Principio de identidad y discrepancia.* — Si miramos la estructura *externa* de los esquemas o Figuras que acabamos de exponer, veremos que la necesidad de admitir la afirmación o negación de una tercera proposición por haber admitido las dos anteriores (según hemos definido el Silogismo) sólo puede provenir por el hecho de que se comparan los dos Extremos, que son el Sujeto y el Predicado de las proposiciones o de la Conclusión, con un mismo Medio, a fin de afirmar (o negar) en la Conclusión la conveniencia de ellos entre sí. Ahora bien, este Principio que podría formularse : *Dos entidades que convienen con una misma tercera, convienen entre sí, por lo menos en cuanto convienen con aquella tercera*, es un Principio derivado de la Unidad del ser, y del Principio de no-contradicción, que será expuesto en la Ontología (n. 523).

2.° *Principios «dicho de todos», «dicho de ninguno».* — La misma observación de la estructura externa de los Figuras

nos advierte que no basta con la colocación que aparece en los esquemas anteriores, para que automáticamente surja la necesidad de admitir, so pena de contradicción, la Conclusión por haber admitido las Premisas : es decir, se requiere, además, una estructura *interna* en cada uno de los términos o de las Proposiciones. Esta estructura interna se fija en el carácter Universal o Particular, afirmativo o negativo, de las Premisas, y se basa en los principios que ya antes vimos (n. 66). Es decir : *Aquello que con verdad se afirma universalmente de un Todo potencial* (n. 47), *debe afirmarse de los individuos contenidos en su extensión* ; y el otro Principio, semejante al anterior, dice : *Aquello que con verdad se niega universalmente de un Todo potencial, debe negarse de los individuos contenidos en su extensión.* Se sobrentiende que aquí por «Todo potencial» designamos un concepto Universal, y que la predicación de él a los inferiores se hace distributivamente.

Con esto ya queda dicho que una Premisa del Silogismo contendrá el término Medio como un Todo potencial, tomado universalmente, el cual *contendrá*, implícita o virtualmente, la Conclusión ; y que la otra Premisa *mostrará* la inclusión o exclusión de un Particular o Singular, dentro de aquel Todo, por ejemplo : «*Todo* ser contingente es causado ; el *mundo* es un ser contingente ; luego el mundo es causado».

Premisa Mayor y Menor; término Mayor y Menor.

85 Ya indicamos que la Lógica aristotélica, que pretende regular la expresión espontánea del modo de proceder de la mente humana, presupone siempre la que hemos llamado Predicación directa (n. 54).

Ahora bien, si en la Primera Figura se hace Predicación directa, tendremos que «P» será mayor (más universal) que «M» ; pero por lo mismo «M» será mayor (más universal) que «S» ; luego «P» será mayor que «M» y que «S». Por tanto, aquel término Extremo será llamado Mayor, que en las Premisas y en la Conclusión es Predicado.

En la Segunda Figura vemos que «M» es mayor que «S» y que «P» ; pero no sabemos cuál de estos dos es mayor que el otro ; si hacemos Predicación directa en la Conclusión, uno de ellos, por ejemplo, «P» se predicará de «S», y por tanto, será término Mayor aquel Extremo que en la Conclusión es Predicado.

En la Tercera Figura, de modo semejante, es Mayor aquel que es Predicado en la Conclusión, pues en las Premisas sólo se ve que ambos, «S» y «P», son mayores que «M», pero no cuál de ellos es mayor que el otro.

De aquí la definición : *término Mayor es aquel que* (con Predicación directa) *se predica más veces* (Primera Figura) ; *o si no más veces, se predica* (con Predicación directa) *en la Conclusión* (Segunda y Tercera).

Por lo mismo definiremos el término *Menor, aquel Extremo que no es el Mayor.*

Procediendo coherentemente con lo que acabamos de ver, definiremos la *Premisa Mayor* del siguiente modo : *aquella que contiene el término Mayor.* No importa, pues, para las relaciones lógicas que se pronuncie en primero o en segundo lugar, aunque generalmente se pronuncia antes que la Menor. *Premisa Menor,* por lo mismo, será *aquella que contiene el término Menor.*

Figura galénica.

86 Hay una cuestión que, si bien complementaria, es preciso exponer de modo sumario : la llamada Figura galénica, o Cuarta Figura, o Primera indirecta.

Si hemos definido la Figura del Silogismo como la diversa colocación del término Medio, salta a la vista, con sólo observar los esquemas del n. 83, que hipotéticamente cabe otra colocación del término Medio : aquella en que estaría en diagonal (como lo está la Primera), pero no en diagonal de izquierda a derecha, sino de derecha a izquierda. Su esquema lo consignaremos aquí con dos conclusiones distintas para mayor claridad :

B — *M*	B — *M*
M — A	*M* — A
B — A	A — B
1.°	2.°

Ahora bien, Aristóteles sólo expone tres Figuras; las que hemos esquematizado en el n. 83. Pero Averroes, y la antigüedad, atribuyeron la creación de una Cuarta Figura a Galeno.

CLAUDIO GALENO (h. 129-201), bien conocido como médico del Emperador Marco Aurelio y también como filósofo aristotélico, habría sido el autor de esta nueva Figura silogística.

Examinando el esquema precedente pronto se advierte que no puede admitirse que esta combinación sea una *nueva* Figura (o *Cuarta*) del Silogismo. En efecto, si se hace predicación de modo directo, «A» será mayor que «M»; «M» mayor que «B», y por tanto, también «A» mayor que «B»; por consiguiente, en la Conclusión se habría de predicar «A» como mayor que «B», diciendo: «B — A». Pero haciéndolo así, es decir, con Predicación directa, nos encontramos con que en realidad tenemos la misma Primera Figura, en la que únicamente se ha variado el orden externo de prolación de las Premisas, lo cual no afecta en nada el nexo lógico que hay por su naturaleza entre ellas; por tanto, la Premisa que se pronunció en segundo lugar es en realidad la Mayor, pues el Extremo que en ella se contiene se predica de modo connatural en ella y en la Conclusión.

Para insistir en que sea nueva Figura, invierten el orden de predicación en la Conclusión, según el esquema 2.°: «A — B». Pero entonces tenemos que resultaría una predicación antinatural, como sería antinatural decir: «Substancia es hombre». Para evitarlo, entonces hacen reducción de la extensión del sujeto: «Alguna Substancia es hombre» (como podemos siempre que queramos convertir una proposición, según las reglas antes expuestas, n. 73: «El hombre es substancia», «Alguna substancia es hombre»). Pero en este caso parece que ya no se trata de una nueva Figura, sino de la Pri-

mera *Indirecta,* o Primera que se ha hecho concluir indirectamente, echando mano de las reglas de la Conversión, v. gr., el ejemplo que se aduce en favor de la Figura galénica : «Todo hombre es *animal* ; todo *animal* es substancia ; luego *alguna* substancia es hombre».

Por esto los grandes lógicos aristotélicos del medievo sólo admitían tres Figuras, como, por ejemplo, Pedro Hispano, que en las *Summulae Logicales* (Tract. IV), dice: «Sunt tres figurae...» ; o los Conimbricenses, en su *Compendium Logicae* del año 1683 (Disp. VI, q. única, art. I, n. 102), dicen : «Quot sint Figurae Syllogisticae? Respondeo esse omnino tres» ; o Luis de Lossada, en su *Dialectica vulgo Summulae,* de 1721 (Disp. VIII, cap. III, n. 16) se pregunta : «An admittenda quarta figura syllogistica?», lo discute ampliamente y contesta : «Ex praecedenti resolutione reiicietur facillime».

Hay que notar : no se trata de debatir si puede ser o no legítima una conclusión o raciocinio hecho de esta manera ; esto está fuera de litigio (con tal que se guarden las reglas generales del Silogismo) ; la cuestión es si debe considerarse o no como una nueva Figura, la Cuarta, o simplemente como una manera indirecta de concluir la Primera, y sería la Primera indirecta.

Por lo dicho ya se ve qué es lo que admitimos. Es verdad que los modernos autores de Lógica Simbólica comúnmente hablan de la Cuarta Figura (y por consiguiente consideran Premisa Mayor «B — M» y Menor «M — A»), pero esto se debe a que ellos forjan un método que atiende únicamente a las posibilidades de inferencia (lo cual es bien lícito), tanto si un hombre discurre así, como si se puede hacer calcular así a una máquina ; mientras que Aristóteles pretendía otra cosa, quería «legalizar» o formalizar la manera «humana» de raciocinar, intento que estos autores a veces no han advertido ser el de Aristóteles, y por ello no lo juzgan con suficiente justicia.

Ocho reglas fundamentales del Silogismo.

87 Para que no sea aparente, sino real la esencia del Silogismo, es decir la comparación de dos Extremos con un mismo Medio, a fin de poder afirmar o negar la conveniencia de ellos entre sí, se dan ocho reglas del Silogismo:

1.ª *Sólo tres términos, S, M, P.*

Es evidente, pues de cuatro no brota ninguna necesidad de contradicción para afirmar a negar un Extremo de otro: M—P; S—X, no dice si hemos de afirmar o no la conveniencia de S y de P.

2.ª *Los Extremos no pueden tener en la Conclusión más extensión que en las Premisas.*

Pues la comparación de ellos en las Premisas con un mismo Medio se ha hecho en lo que atañe a cierta extensión; si se pone mayor extensión en la Conclusión, por lo mismo se afirma o niega algo que no se ha comparado. Así: «El animal es substancia; la piedra no es animal; luego la piedra no es substancia» es una argumentación viciosa, pues en la Mayor se dice: hay identidad entre el animal y *algunas* substancias; en la Menor se afirma la no-identidad de la piedra con *algunas* (no todas) las substancias, sino la de los animales; pero se concluye sin razón negando universalmente la conveniencia de la noción de piedra con la de substancia contenida en su comprehensión, pues también la piedra es alguna substancia.

3.ª *Por lo menos una vez el término Medio sea Universal.*

Pues de lo contrario podría afirmarse el término Mayor de *unos,* que caen bajo la extensión del Medio, y el término Menor de *otros,* que también caen bajo su extensión, lo cual equivaldría a que hubiera en realidad cuatro términos, como en este caso: «El español es europeo; el italiano es europeo; luego el italiano es español».

4.ª *El término medio no debe entrar en la Conclusión.*

No requiere explicación esta regla que es evidente por sí misma.

5.ª *De dos Premisas afirmativas no puede seguirse Conclusión negativa.*

Pues si dos convienen con un tercero, sólo puede deducirse (en cuanto convienen con él) la conveniencia de ambos entre sí, en virtud del Principio de identidad comparada.

6.ª *De dos Premisas negativas no se saca ninguna Conclusión.*

Pues si digo «M no es P» ; y añado «S no es M», sólo puedo inferir que, en virtud de esta comparación, no me consta si ambos «S» y «P», que no convienen con el mismo Medio aducido, convendrán o no convendrán entre sí por otro Medio.

7.ª *La Conclusión siempre sigue la parte más «débil».*

Se entiende más débil la negativa que la afirmativa ; y la Particular que la Universal.

a) En efecto, la primera parte de la regla (en cuanto a la negativa) es expresión del Principio de discrepancia antes enunciado, n. 84, 1.º

b) Para demostrar la segunda parte, o sea que si una Premisa es Particular lo debe ser la Conclusión, hagamos dos hipótesis : que ambas son afirmativas, que una de ellas es negativa. Pongamos antes, para razonar con mayor claridad, un esquema de la colocación de los términos en el Silogismo :

$$\begin{array}{c} 1 - 2 \\ 3 - 4 \\ \hline S - P \end{array}$$

Primera hipótesis: Una Particular y ambas afirmativas.— Siendo afirmativas el Predicado será particular (n. 56), por consiguiente 2 y 4 no tendrán extensión universal, sino particular ; pero de los puestos 1 y 3, que quedan, sólo uno de los dos, por ejemplo, el 3, tendrá extensión universal (pues por hipótesis una Premisa es Particular) y el término Medio precisamente lo ocupará para que sea, una vez por lo menos, Universal (según la regla 3.ª) ; por tanto, el otro puesto, por ejemplo, el 1, será Particular. Por consiguiente, si la Conclusión fuese Universal, este Extremo tendría en la Conclu-

sión mayor extensión que tuvo en las Premisas (contra la regla 2.ª). Luego la Conclusión ha de ser particular.

Segunda hipótesis: Una Particular y una negativa. — En este caso habría un término Universal en la columna de los Predicados, 2, 4, ya que una Premisa es negativa, por ejemplo, el 2; y sólo habría un término Universal en la Columna de los Sujetos, 1, 3, por ejemplo, el 1 (pues por hipótesis una Premisa es Particular). Ahora bien, el Medio ha de ocupar uno de estos dos puestos (según la regla 3.ª). Pero si sólo había dos puestos universales y uno lo ocupa el Medio, sólo podrá haber un Extremo que ocupe el otro puesto universal. Pero como la Conclusión habrá de ser negativa (por la primera parte de esta regla) y su Predicado será Universal (n. 56), corresponderá al único término Extremo que en las Premisas pudo ser Universal. Luego el Sujeto de la Conclusión ha de ser Particular para que este Sujeto no se tome con mayor extensión que la que tuvo en las Premisas (regla 2.ª).

8.ª *De dos Premisas Particulares nunca se sigue nada.*

Primera hipótesis: Ambas Particulares y ambas afirmativas.

Entonces 1 y 3 serían Particulares (por hipótesis) y 2, 4 también (asimismo por hipótesis); luego el término Medio no podría tomarse ni una vez universalmente (contra la regla 3).

Segunda hipótesis: Ambas Particulares y ambas negativas.

Entonces el Silogismo falta contra la regla 6 y nada se sigue de él.

Tercera hipótesis: Ambas Particulares y una negativa.

En este caso el término Medio ha de ser Predicado de este único puesto de extensión universal que es el Predicado de la negativa (por la regla 3); pero entonces si la Conclusión fuera afirmativa, fallaría la regla 7; y si fuera negativa, siendo su Predicado Universal, el Extremo, que es Predicado de esta Conclusión, será también Universal; pero este Extremo en la Premisa había sido Particular, y por tanto, se falta a la regla 2. Luego nunca habrá Consecuencia total legítima en tal Silogismo.

Reglas propias de cada una de las Figuras.

88 Cada una de las Figuras, por razón de la estructura propia, requiere ciertas reglas (que cumplen las ocho anteriores, pero no bastan para substituirlas).

I Figura.

1.ª Sea afirmativa la Menor,

2.ª y la Mayor Universal.

En efecto, si «SM» fuera negativa, también lo sería «SP» (regla 7.ª), y entonces también «MP» (regla 2.ª); pero dos negativas violarían la regla 6.ª

Si, pues, «SM» es afirmativa, su Predicado será Particular; y por tanto, «MP» debe ser Universal (regla 3.ª).

II Figura.

1.ª Sea negativa una Premisa,

2.ª y la Mayor Universal.

En efecto, si ambas fuesen negativas, se violaría la regla 6.ª Si fuesen afirmativas ambas, la regla 3.ª Luego una de las dos ha de ser negativa.

En este caso también será negativa la Conclusión «SP» (regla 7.ª), y por tanto, su Predicado será Universal, lo cual implica que «P» sea Universal en las Premisas (regla 2.ª), y por tanto, «PM».

III Figura.

1.ª Sea afirmativa la Menor,

2.ª y la Conclusión Particular.

Pues si la Menor fuera negativa, también habría de serlo la Conclusión (regla 7.ª), y por tanto, sería Universal su Predicado; por consiguiente, para que no se violase la regla 2.ª habría de ser negativa la Mayor, y con ello no se cumpliría la regla 5.ª

Pero si la Menor es afirmativa, su Predicado «S» es Particular; por consiguiente, también ha de ser Particular la Conclusión para que «S» no viole la regla 2.ª

I Figura Indirecta.

1.ª Si la Menor es afirmativa, sea la Mayor Universal.

2.ª Si la Mayor es afirmativa, sea la Conclusión Particular.

3.ª Si una de ellas es negativa, sea la Menor Universal.

En efecto, tracemos el esquema de la Primera Figura Indirecta :

$$\begin{array}{l} S - M \text{ (Menor)} \\ M - P \text{ (Mayor)} \\ \hline P - S \end{array}$$

Si la Menor «SM» es afirmativa, su Predicado «M» tendrá extensión Particular ; por consiguiente, la Mayor sea Universal para que no se viole la regla 3.ª

Si la Mayor es afirmativa, su Predicado será Particular ; por consiguiente, también habrá de ser Particular la Conclusión para que «P» no viole la regla 2.ª

Si una de las dos es negativa, la Conclusión, según la regla 3.ª, será Universal ; por consiguiente, su Predicado «S» será Universal ; por tanto, la Menor ha de ser Universal para que su Sujeto «S» no viole la regla 2.ª

Quien en vez de la Primera Figura indirecta, admitiese la Cuarta Figura, propondría las mismas reglas con sólo decir «Menor» donde hemos puesto «Mayor», y «Mayor» donde «Menor», pues consecuentemente también cambia la denominación de las Premisas.

Complemento.

89 Hay que observar una cosa que no suelen decir los libros de Lógica : que estas reglas, propias de cada Figura, no bastan para substituir las ocho generales. Veamos algunos ejemplos :

1.º Si en la Primera Figura indirecta la Mayor fuera Universal (según la primera de sus reglas propias), entonces su Predicado «P» sería Particular *en caso de que fuera también afirmativa;* y por tanto en este caso la Conclusión debería ser Particular (regla 2.ª y que es también regla de la Conversión simple) (Baralip). Pero no se exige en caso

de que la Mayor sea negativa (Celantes). Ahora bien esto no se expresa en las reglas citadas, propias de la Primera Figura Indirecta.

2.° Si según la segunda regla propia, la Mayor es afirmativa, y la Conclusión Particular, entonces la Mayor debe ser Universal (Baralip, Dabitis) o bien la Menor negativa (Fapesmo), para que «M» se tome una vez universalmente (regla 3.ª).

3.° Se podría hacer un Silogismo en tercera Figura, así : «Algún europeo es español ; algún europeo es italiano ; luego algún italiano es español», Silogismo en que evidentemente se viola la 3.ª regla de las generales, pero que no está excluido por ninguna de las dos reglas propias de la tercera Figura.

Los ejemplos podrían multiplicarse para mostrar que es preciso tener siempre en cuenta las ocho reglas generales.

Pero como es difícil que en cada Silogismo se comprueben las ocho reglas, los Lógicos acudieron a un recurso mnemotécnico, que consiste en unas pocas palabra que encierran *todos los casos posibles,* legítimos, de buen Silogismo en cada Figura, según expondremos a continuación, con el nombre de «Modos» del Silogismo.

Modos del Silogismo.

90 Así como se llaman Figuras del Silogismo las diversas clases de Silogismos que se obtienen según la diversa colocación del término Medio, así se llaman «Modos» del Silogismo, las diversas combinaciones que dentro de cada Figura serían hipotéticamente posibles, *según la cantidad y la calidad de las Premisas.*

Ahora bien, por las reglas generales que hemos expuesto (n. 87) ya se ve que no todas las combinaciones son de hecho posibles ; y por esto, de los 64 Modos, que de suyo serían posibles, de hecho sólo lo son 4 en la Primera Figura, 4 en la Segunda Figura, 6 en la Tercera Figura y 5 en la Primera Indirecta : en conjunto 19.

Las palabras que como memorialín encierran los Modos legítimos de cada Figura, contienen vocales AEIO, con las cuales expresan si aquella Premisa, o Conclusión, ha de ser Universal o Particular, afirmativa o negativa, pues la primera vocal se refiere a la Mayor, la segunda vocal indica lo que será la Menor y la tercera de cada palabra denota el Consiguiente.

1.ª Figura: Barbara, Celarent, Darii, Ferio.

2.ª Figura: Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

3.ª Figura: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

I.ª Figura Indirecta: Baralip, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesо. (Los autores que en vez de ella admitan la IV Figura tendrán: Bamalip, Calemes, Dimaris, Fesapo, Fresiso.)

Es muy interesante notar que en la Lógica Simbólica se pueden deducir axiomáticamente los modos legítimos del Silogismo, y en la deducción salen todos estos.

También hay que advertir que en las palabras anteriores, no sólo tienen valor significativo las vocales (según hemos visto) sino también las consonantes. Mediante las consonantes se dan reglas para transformar un Silogismo de la 2.ª de la 3.ª, o de la 1.ª Indirecta (4.ª), que son Figuras menos evidentes y más dificultosas, en un Silogismo de la 1.ª directa (más fácil, más perfecto, más evidente), de tal suerte que en esta reducción se conserven los mismos términos que antes había (por ejemplo las palabras «hombre», «substancia», «mortal», etc., que formaban aquel primer Silogismo).

Ahora bien, esta operación de reducción a la Primera Figura no se usa en la práctica, y su interés es casi puramente teórico; por ello no lo exponemos aquí y remitimos al lector que desee conocer este método de reducción a cualquier texto de Lógica, donde lo hallará.

Términos Extremos y Medio, Singulares.

91 Siempre hemos razonado en el supuesto de que el término pudiera ser Universal o Particular, y en este supuesto se han dado reglas y según ellas se han enumerado todos los Modos que las cumplen en cada Figura.

Pero podríamos también hacer Silogismos en los cuales :

1.° *el término Mayor o el Menor fueran Singulares* (n. 38), los cuales, por lo mismo no correrían el peligro de que se tomaran con mayor extensión en la Conclusión, que en las Premisas, y con ello, eliminando algunas reglas que se daban para evitar este peligro, cabrían más Modos que los consignados ;

2.° *el término Medio fuera Singular* (éste es el llamado Silogismo Expositorio), y en él, por lo mismo, no cabría la posibilidad de que no se tomara en toda su extensión por lo menos una vez ; pues siempre se tomaría en toda su extensión. Esto hace que sea, por ejemplo, legítimo, el siguiente Silogismo : «El único que estaba en casa a las 10 *es* Sempronio ; el asesino *no es* el único que estaba en casa a las 10 ; luego el asesino *no es* Sempronio», Silogismo en 1.ª Figura, con la Menor negativa, según el Modo I, O, O.

Pero por lo mismo que hemos dicho, si hubiera un caso en el cual el término Medio fuera a la vez Singular (no Universal, ni Particular), pero *comunicable a varios,* entonces, en este caso, ya este término Medio Singular, no podría usarse indistintamente como término Medio de un Silogismo Expositorio, pues por hipótesis, podría comunicarse a varios (de modo algo semejante a lo que pasa con el Universal que requiere por lo mismo que una vez por lo menos se tome en toda su extensión) ; y por ello fallando la Consecuencia, o necesidad del Silogismo, ya no habría Silogismo. Tal es el caso que sucede en la Santísima Trinidad, según se verá en Teología, cuando se pone como término Medio de un Silogismo la Naturaleza Divina : por ejemplo : «Dios es el Padre ; el Hijo es Dios ; luego el Hijo es el Padre».

Silogismos Complejos.

92 En ellos ya no son sus Premisas, Proposiciones simples, sino complejas (n. 53). El más interesante y útil de ellos es sin duda el Condicional. Dejando todos los demás (porque prácticamente no se usan, dada su complicación) sólo aludiremos de paso al Silogismo Disyuntivo en cuanto ayuda a distinguirlo del Dilema, y veremos el Silogismo Condicional, de gran utilidad.

Silogismo Condicional.

93 Es aquel en el cual una Premisa es una Proposición Condicional (n. 57) en la cual se llama «Condición» el término afectado por «si» y «Condicionado» el que depende de la Condición.

Por ejemplo, «Si es de día, hay luz en la plaza ; pero es de día ; luego hay luz en la plaza».

Las reglas de este silogismo son sencillísimas, porque sólo hay en él dos Modos legítimos (entendiendo aquí la palabra «Modos» analógicamente), según ya vimos en parte antes, en los nn. 57 y 66.

1.° Afirmando en la Menor la Condición, queda en el Consecuente afirmado el Condicionado, p. e. en el Silogismo anterior cuando decíamos : «pero es de día ; luego hay luz en la plaza» (Adviértase que desde el punto de vista lógico la palabra «pero» equivale a «y»).

2.° Negando el Condicionado en la Menor, queda negada la Condición en el Consecuente, p. e. : «Pero no hay luz en la plaza ; luego no es de día».

Hay en cambio dos Modos ilegítimos que no pocas veces inducen a error a personas carentes de formación lógica.

1.° Negando en la Menor la Condición, no es lícito negar el Condicionado en la Conclusión, p. e. : «Pero no es de día ; luego no hay luz en la plaza» (falso, pues puede haber luz eléctrica).

2.° Afirmando en la Menor el Condicionado, no es lícito afirmar la Condición en la Conclusión, p. ej.: «Pero hay luz en la plaza; luego es de día» (falso, pues pueden haber encendido hogueras que den luz a la plaza, sin ser de día).

Silogismo disyuntivo.

94 Es aquel en el cual una Premisa es una proposición Disyuntiva (n. 60, n. 68).

1.° *Afirmando* en la Menor uno de los dos miembros de la disyunción, debe negarse el otro; por ejemplo: «El alma humana es espiritual o material; es así que es espiritual; luego no es material».

2.° *Negando* en la Menor uno de los dos miembros de la disyunción, debe afirmarse el otro: «Es así que no es material; luego es espiritual».

Hay que observar que si la Premisa Disyuntiva tuviera en realidad la suposición de Exclusiva (n. 62), entonces sólo se aplicaría la primera regla; y si tuviera la suposición de Alternativa (n. 61) sólo se aplicaría la segunda.

Algunas argumentaciones derivadas del Silogismo.

95 *Dilema* es aquella argumentación que empieza con una proposición disyuntiva (no para afirmar una de ellas y negar la otra; o para negar una de ellas y afirmar la que queda, como en el Silogismo disyuntivo) sino para que *ambos miembros de la disyunción contengan la Conclusión buscada, o lleven a ella mediante un Silogismo o Entimema* (n. 96).

Tal es, v. gr., el famoso Dilema empleado por Tertuliano (h 155 - d. 220) para demostrar que el decreto del Emperador era injusto, cuando ordenó a sus autoridades subalternas que no buscasen a los cristianos, pero que si los hallaban entonces los castigasen: «O los cristianos son culpables, o no lo son: si no lo son, el decreto es injusto, pues ordena

que los castiguen ; si lo son, también es injusto, pues ordena que no los busquen para castigarlos».

Las reglas del Dilema, derivadas de la naturaleza de la Proposición Disyuntiva, y del modo propio de argüir en el Dilema, son las siguientes :

1.ª No puede haber otra 3.ª hipótesis fuera de las dos que enuncia el Dilema, sino que entre ambas la disyunción ha de ser perfecta.

2.ª Ha de darse una de las dos, pues de lo contrario se contestaría diciendo que se niega el «supuesto» (es decir, que haya de darse uno de los dos miembros de la disyunción), por ejemplo : «Las esencias posibles o son corpóreas o son espirituales ; no son corpóreas ; luego son espirituales». Aquí se niega el supuesto, es decir, que las esencias posibles hayan de ser algo «o corpóreo, o espiritual» : pueden ser físicamente nada.

3.ª La conclusión que se busca no ha de deducirse (como en el Silogismo disyuntivo) de uno solo de los dos miembros, sino de ambos.

4.ª No ha de poder «retorcerse» el argumento (en latín : «retorquere argumentum» y «retorsio argumenti»), es decir, la naturaleza de la cosa que hay que demostrar ha de ser tal que no sea posible emplear el mismo dilema contra la posición del que lo usa, pues en este caso o no probaría nada, o denotaría que ambas proposiciones son inaceptables.

Así se refiere de Protágoras que había pactado con un discípulo que éste no le pagaría honorarios por sus clases hasta que habiendo terminado sus estudios actuase como abogado en un pleito y saliese en él vencedor ; pero como el alumno no quisiese defender ningún pleito después de sus estudios, para no tener que pagar, Protágoras lo llevó ante el juez diciendo : «o sales vencedor en este pleito, o no ; si sales vencedor, pagarás según lo convenido ; y si no, pagarás por sentencia del juez». A lo cual el discípulo, bien aprovechado por lo que se ve, contestó : «o salgo vencedor en este pleito, o no ; si salgo vencedor, no pagaré, por sentencia del juez ; si no, tampoco, según lo convenido».

En realidad aquí había una argumentación basada en una proposición cuya suposición era autofalsificante (n. 52), pues cualquiera de los dos contricantes tenía simultáneamente razón o sinrazón por el pacto y por la sentencia del juez, de modo que tomando los dos juntos se había de afirmar que había y no había razón. Por esto en realidad el pacto había sido hecho pensando cuando el alumno ganaría «otro» pleito, no referente al que le pusiese por ello Protágoras.

Entimema.

96 Es aquel Silogismo en el cual una de las dos Premisas es tan evidente, que se sobrentiende sin expresarla, por ejemplo: «Este hombre obra mal; luego es digno de castigo». En realidad se sobrentiende aquí la Premisa Mayor: «Todo el que obra mal es digno de castigo».

CAPÍTULO V

NORMAS PRACTICAS PARA USAR LA LÓGICA. NOCIONES COMPLEMENTARIAS

Géneros de Argumentación que se deben usar ordinariamente.

97 El primer consejo que se puede dar al que desee que la Lógica estudiada no quede meramente como conocimiento especulativo, sino que descienda a la práctica de sus estudios filosóficos y teológicos, es éste : *de ordinario emplee solamente dos géneros de argumentación: la 1.ª Figura del Silogismo simple, y el Silogismo Condicional.* Esto le basta y su empleo es sumamente sencillo.

98 1.° Hemos dicho «de ordinario», pues no se puede negar que a veces puede ser útil emplear ocasionalmente otros géneros de argumentación, según la materia de que se trate, por ejemplo el dilema. Pero es tal la materia de que tratan la Filosofía y la Teología, que de ordinario con sólo usar la *Primera Figura del Silogismo simple* y el *Silogismo Condicional,* hay bastante para exponer con rigor lógico cualquier demostración.

2.° Cuando la materia a que ha de aplicarse el raciocinio o argumentación no es filosófica ni teológica, sino algo cuantitativamente complejo, como por ejemplo el cálculo de probabilidades en materias de Física, entonces se echa mano con provecho de la Lógica trivalente o tetravalente de la Lógica Simbólica ; del mismo modo que los presupuestos teóricos en que se basa el funcionamiento de una máquina de calcular pueden ser o más complejos, o más sencillos que los del sistema decimal. Pero así como estaría equivocado quien pretendiese que hemos de ceñirnos únicamente a la Lógica aristotélica para los cálculos de probabilidades

en Física, o al sistema decimal en los engranajes de las grandes máquinas de calcular, del mismo modo se equivocaría quien pretendiese que en Filosofía y Teología no puede emplearse correctamente la Lógica aristotélica, bajo pretexto de que es posible hallar un método de más afinamiento que los de la Lógica clásica.

Porque ante todo, obsérvese: 1.° la Lógica matemática no sólo no ha destruido, sino que ha deducido axiomáticamente las leyes de la Lógica aristotélica (cuya prolongación normal es), corroborándola; 2.°, así como el Lógico matemático no rechaza que pueda hacerse Filosofía con un discurso «sin formalizar» (conversación ordinaria), tampoco puede rechazar que se formalice con un grado suficiente para lo que se pretende, aunque deje abierta la puerta para distinguir y subsumir, es decir, para el debate con que de *modo humano* se llega a la captación de verdades y a su correcta demostración; 3.°, todo lo que la Lógica matemática gana en afinamiento, *lo pierde en agilidad y en rapidez* (aparte la cuestión de si puede o no expresar conceptos análogos como el de ser), mientras que la Lógica aristotélica, esencialmente humana, basta para lo que con ella se pretende; la cual por lo demás, *no cierra el paso a un «ulterior» afinamiento o formalización* en las cuestiones que, si han sido bien expuestas con Lógica aristotélica, ofrecerán mucho menor número de dificultades que si se han expuesto en lenguaje espontáneo.

Por tanto, la Lógica aristotélica, cuya verdad hoy subsiste, tiene también hoy una utilidad muy grande; sin negar por otra parte su posible prolongación cuando se ha de emplear en otros ramos del saber, o cuando se quiere volver sobre los resultados con ella conseguidos, para apurar más el rigor de los raciocinios.

Hemos de ver ahora cuándo habrá que emplear, según lo antes indicado, la Primera Figura del Silogismo simple, y cuándo el Silogismo Condicional.

Distinción entre argumentación «proposicional» y «terminal».

99 En Matemáticas usamos corrientemente letras; por ejemplo: $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$. Todos sabemos que las letras «a» y «b» pueden ser substituidas, por ejemplo, por el número 3 y el 4, y con ello verificaríamos para un caso particular lo que de un modo general expresaban aquellas letras de la fórmula algebraica.

1.° De modo semejante podríamos poner letras para indicar lo que varía, o sea la materia del Silogismo Condicional, y tendríamos:

Si *p*, entonces *q*; pero *p*; luego *q*.
Si *p*, entonces *q*; pero *no-q*; luego *no-p*.

Si en vez de «p» ponemos un *juicio o proposición*, la expresión no sólo será verdadera o falsa, sino que ante todo tendrá un sentido; pero si en vez de un juicio ponemos un *término*, no tendrá sentido.

Por ejemplo: «Si *llueve*, entonces *hay humedad*; pero *llueve*; luego *hay humedad*». Es una argumentación con sentido y además verdadera por la materia. «Si *es de noche*, entonces *luce el sol*; pero *es de noche*; luego *luce el sol*». Esta es una argumentación falsa, ciertamente, pero con sentido.

Pongamos en cambio en vez de «p» y de «q» no una proposición, sino un término: entonces la Argumentación es un sin-sentido: «Si *Antonio*, entonces *hombre*; pero *Antonio*; luego *hombre*».

Precisamente porque el Silogismo Condicional requiere que sus variables sean substituidas por *proposiciones* (o juicios), no por términos, se llama una *argumentación proposicional*.

2.° Lo contrario sucede con el Silogismo simple. En él las variables han de ser substituidas por términos, no por proposiciones.

Pongamos ante nuestros ojos el esquema clásico del

Silogismo en «Barbara», formulado aquí de modo que solamente haya letras en lugar de lo que es una variable:

Todo *a* es *b*
Todo *c* es *a*
Luego Todo *c* es *b*

Si ponemos en lugar de «a», «b», «c» proposiciones, tendremos un sin-sentido: «Todo *es de noche* es *luce el sol*; pero *corre* es *es de noche*; luego todo *corre* es *luce el* sol». No puede decirse que sea falso porque ni siquiera tiene capacidad de serlo, porque no tiene sentido.

En cambio, colocando en vez de «a», «b», «c» un término como «hombre», «mortal», «europeo» (no sincategoremático, sino categoremático: es decir, que por sí sólo pueda ser Sujeto o Predicado) la argumentación cobra sentido, y será verdadera o falsa.

Luego el Silogismo simple a diferencia del Condicional, no es una Argumentación proposicional, sino una *Argumentación terminal*.

Es verdad que a veces puede uno hacer un Silogismo poniendo en vez de sus variables ciertas proposiciones; pero entonces será en cuanto las «substantive», es decir, considere como un todo la proposición y le dé el sentido de un substantivo, lo cual ya indica que con ello hará un Raciocinio oscuro, alambicado, antinatural, por ejemplo: «*Existir como racional* — es — *existir como hombre; estudiar historia* — es — *existir como racional;* luego *estudiar historia* — es — *existir como hombre*».

100 De aquí el segundo consejo para quien quiera emplear correctamente la Lógica aristotélica: no se empeñe nunca en hacer Silogismos simples con *proposiciones,* ni en hacer Condicionales con *términos*. Sin embargo, la experiencia demuestra que muchas veces los que están poco avezados a la Lógica y no han advertido esta diferencia fundamental se empeñan en hacer un Silogismo simple con proposiciones, las cuales dan una Argumentación larguísima, casi ininteligible y antinatural.

Observando una regla tan sencilla, cesa toda la difi-

cultad sobre cuándo hay que usar el Silogismo simple y cuándo el Condicional.

Reglas del Silogismo Condicional.

101 Ya hemos visto (y aquí no se trata de exponerlo, sino sólo de recordarlo) que el recto empleo del Silogismo Condicional es sencillísimo.

No se ha de empezar diciendo: «*para que* p *debe* darse *q*», sino empezar siempre con «si», tras lo cual viene la proposición que expresa la Condición; a continuación se coloca detrás de «entonces» (expreso o tácito) el Condicionado, es decir, aquella cuya existencia o cuya posición se ha afirmado para el caso de que se dé la Condición. Puesto lo cual hay dos maneras legítimas de proseguir: 1.ª, afirmar la Condición, o 2.ª, negar el Condicionado; y dos maneras equivocadas de argüir: 1.ª, negar la Condición, o 2.ª, afirmar el Condicionado, según ya vimos (n. 93).

102 Añadamos solamente que lo que llamamos «Condición» expresa el *porqué* que en la Argumentación damos; por ejemplo, si quiero demostrar que «existe Dios porque el mundo es causado», pondré este *porque* como Condición: Si el mundo es causado, entonces existe Dios; pero el mundo es causado, luego existe Dios». Cuando el adversario rechace que «el mundo es causado», proseguirá el argumento demostrando lo que él ha negado, de un modo parecido, pero encontrándonos con ello, ya más adelante, en el camino hacia la última razón o evidencia, pues el nuevo *porque* sería lo que probaría que «es causado»: «Si existe el mundo como contingente, entonces es causado; pero existe el mundo como contingente; luego el mundo es causado». La Condición «que es contingente» nos llevaría con su prueba o porqué o «si», una paso más allá, para probar que todo lo móvil, en cuanto móvil, no debe ser necesariamente, sino puede ser o no ser, y por tanto, no tiene en sí la razón de su existencia, sin la cual es contradictorio, etc.

Advirtamos que en vez de un Silogismo Condicional

hubiéramos podido usar un Silogismo simple, pero entonces, tomando términos en vez de proposiciones, así: «todo ser contingente —es— causado; pero el mundo —es— contingente; luego el mundo — es — causado». La práctica enseñará cuándo conviene formular el Argumento con proposiciones y cuándo con términos, y por tanto, cuándo se empleará el Silogismo Condicional y cuándo el Simple.

Reglas del Silogismo Simple.

103 Si observamos qué Modos son legítimos en la Primera Figura (n. 90), advertiremos que la Conclusión (la última vocal de Barbar*a*, Celar*e*nt, Dar*i*i, Feri*o*) puede ser en la Primera Figura A, E, I, O. Es decir, esta Figura es de suyo apta para demostrarlo todo: una proposición Universal, o Particular, afirmativa o negativa.

No sucede lo mismo con las otras Figuras: pues la Segunda sólo concluye en E, E, O, O. Es decir, que sólo sirve para demostrar una *proposición negativa*. Por tanto, si alguien se empeña en demostrar una proposición afirmativa, como «algún hombre es responsable», mediante un Silogismo de Segunda Figura no lo conseguirá.

En cambio, la Tercera Figura concluye de manera *particular*, pues concluye en I, O, I, I, O, O, es decir, nunca con una proposición Universal. Por tanto, si uno quiere demostrar una proposición Universal, como «Todo hombre es responsable» o «ningún hombre es responsable», no podrá conseguirlo con un Silogismo bien hecho en Tercera Figura.

En cuanto a la Primera Indirecta (o Cuarta) concluye en I, E, I, O, O,. Es decir, nunca se puede demostrar con ella una proposición Universal afirmativa.

Pero aparte de esto, hay un hecho que de modo reiterado reconocieron después del mismo Aristóteles los autores medievales de Lógica: que la Primera Figura es, por su misma estructura, *perfectísima* (lo cual no ocurre con las demás, y no interesa en este momento exponer el porqué); y sobre todo que la Primera Figura es *evidentísima*, mientras que las

demás no lo son tanto; y la Indirecta o Cuarta es la más oscura de todas.

Por esto el tercer consejo práctico: no se empleen las Figuras 2.ª, 3.ª e Indirecta (4.ª) generalmente, sino sólo la Primera directa.

Cómo se redacta un Silogismo.

104 Para redactar bien un Silogismo en Primera Figura lo primero que hay que hacer es formular, mediante una proposición, *qué es aquello que pretendemos demostrar* cuando vamos a redactar el Silogismo. Por ejemplo: «el alma humana es inmortal». Si al hacerlo se advierte que no se puede expresar con una sola proposición, sino que se requieren varias, ya ésta es una de las ventajas del Silogismo: obligar a dividir la prueba en varias partes, sin el barullo en que con frecuencia incurren no pocos filósofos no escolásticos, al expresar juntamente varias cosas.

Después de formular con una sola proposición lo que se quiere demostrar, *póngase esta misma proposición como Conclusión* del Silogismo antes de escribir nada más, de suerte que el Silogismo se ha de construir de abajo para arriba, no al revés.

Es buen consejo escribir de tal manera esta proposición (y las demás) que un guion (u otra señal convencional) separe el «es« o Cópula, a fin de ver, como intuitivamente, que sólo hay tres términos y cuáles son.

Encima de la Conclusión pondremos, pues, en seguida dos líneas que ocuparán las Premisas; pero advirtiendo que teniendo en la Conclusión los dos términos que serán los dos Extremos en las Premisas (n. 87, 4.º), ya podemos colocarlos inmediatamente, dejando sólo un lugar vacío para el término Medio, según el siguiente esquema:

Todo X -es- inmortal;
El alma humana -es- X
Luego El alma humana -es- inmortal.

Como se ve en seguida, lo único que queda por buscar y rellenar es el término Medio, que ha de ser uno solo, colocado dos veces. Ahora bien, el término Medio es precisamente el *porqué* de la prueba ; es aquello que da vida a la demostración o Silogismo ; por ello los antiguos escolásticos llamaban al término Medio «causa» del Silogismo, porque daba efectivamente la «razón» o «causa» de lo afirmado en la Conclusión.

Tanto Aristóteles como los Escolásticos estudiaban ampliamente el Arte de buscar el término Medio, y dedicaban a ello ciertos tratados. Para nuestro fin práctico nos basta con haber hecho notar que trataban de este punto, para que se pueda remitir a estos tratados (por ejemplo, al de los Tópicos de Aristóteles) quien desee investigarlo ; pero para el uso práctico del Silogismo nos basta saber que cada Ciencia nos dará el término Medio, a veces como fruto de una Inducción previa, otras como formulación de una experiencia inmediata, otras veces como expresión de una intuición, o como principio fundamental que todos admiten, etc.

En el ejemplo que hemos expuesto es la Psicología la que nos dirá la razón, el porqué, que da la razón suficiente para afirmar la «inmortalidad» del alma humana, que es su «espiritualidad». Lo pondremos entonces en vez de «X» y tendremos el Silogismo :

	Toda *substancia espiritual*	-es-	inmortal;
Pero	el alma humana	-es-	*substancia espiritual*;
Luego	el alma humana	-es-	inmortal.

Reglas para el Silogismo de Primera Figura.

105 Si ya suponemos lo que acabamos de decir, basta con tener ante los ojos tres reglas :

1.ª La *Menor* del Silogismo sea *afirmativa*. Éste es el punto en que más suelen fallar los principiantes.

2.ª La *Mayor* sea *Universal*. También suelen fallar por ahí, pues en vez de ir a buscar un porqué que sea razón profunda o Principio general, se contentan con algo inmediato.

Por tanto, ni Menor negativa, ni Mayor Particular; pero puede haber Menor Particular (Dar*I*I, Fer*I*O) o Mayor negativa (C*E*larent), aunque en algunas ocasiones pueden ser todas las Premisas Universales y afirmativas (BARBARA).

3.ª Hágase siempre *Predicación directa,* según ya vimos (n. 54), sin la cual cambia la extensión del Sujeto y Predicado.

Sea, por ejemplo, el siguiente Silogismo:

Todos los	*andorranos*	-son- europeos;
Pero	pocos	-son-*andorranos*;
Luego	pocos	-son- europeos.

Este Silogismo, en la apariencia externa, es de Primera Figura; en realidad la Menor es una Predicación indirecta (pues ser «pocos» es como un accidente o propiedad de algún grupo o de algún sujeto: se verá más si en vez de «pocos» se pone, por ejemplo, «mil») ; la Menor correcta sería: «los andorranos — son — pocos». Pero en este caso ya el Silogismo queda en Tercera Figura: «Todos los andorranos — son — pocos ;todos los andorranos — son — europeos ; luego todos los europeos — son — pocos». Ahora bien, las reglas de la Tercera Figura dicen que la Conclusión debe ser Particular, no Universal: «Algunos europeos — son — pocos»,, es decir, «*aquel* grupo de quien se ha dicho que son europeos, son unos pocos europeos», lo cual es verdad.

Para qué no sirve el Silogismo.

A fin de ver para qué sirve el Silogismo, ayuda ver para qué no sirve, porque toda exageración en un sentido suele llevar a negar hasta lo justo en sentido opuesto.

El Silogismo es una operación «deductiva», no «inductiva»: luego no sirve para substituir el papel que desempeña la Inducción en las Ciencias, sino para completarlo, y para ser empleado en aquellos momentos en que la Inducción a su vez no basta.

Inducción y Deducción.

106 Tomemos un ser existente: es como un «Todo», compuesto por partes no sólo físicas, sino metafísicas: por ejemplo, esta partícula de cloruro de sodio está compuesta por el trozo de su derecha, por el de su izquierda; por el cloro, por el sodio; por sus propios o propiedades; por sus accidentes; en fin, también (de modo distinto) por todas aquellas nociones o definiciones que forman su comprehensión, y por tanto, por todas aquellas leyes, nociones universales, etc., que, en cierta manera, lo constituyen como «Todo» (n. 47), pues puedo decir de él con verdad que es «cuerpo», que es «substancia», que es «ser», etc. Si mirásemos el esquema que hemos llamado «árbol de Porfirio» (n. 44), advertiríamos que lo inferior (por ejemplo, un individuo existente) tiene en su comprehensión, a modo de partes actuales, todas las nociones universales que lo definen. No importa que aún no las haya formulado: está actualmente aquello que yo puedo formular de él, como diríamos que la definición está en un ser, aunque todavía no la haya expresado.

Por lo tanto, la operación con la cual *subimos* desde una noción menos universal a otra más universal, o desde un individuo singular hacia sus leyes o nociones abstractas, lo mismo que hacia la enumeración de sus partes físicas, etc., es una operación que *tiende a hallar y enumerar las partes* de que consta un Todo: es una operación a posteriori, o empírica, o heurística, a analítica, o *inductiva*.

Por el contrario, la operación por la cual *descendemos* desde una noción más universal a otra menos universal, o desde una noción universal al individuo singular, agregando a su comprehensión otras nociones, o también partes físicas, propiedades, accidentes, etc., es una operación *cuyo término sería reconstituir el Todo* existente; es una operación a priori, o racional, o didáctica, o sintética, o *deductiva*.

Ahora bien, el Silogismo es una Deducción, no una Inducción; aunque proponerlo puede ser útil para deslindar claramente dónde hay que buscar la Inducción requerida, y

una vez hallada, entonces con ella deducir o demostrar la verdad deseada; pero emplearlo únicamente para substituir el papel que en las Ciencias ha de desempeñar la Inducción es un yerro, porque para esto no sirve.

Por esto JAIME BALMES (1810-1848), el filósofo amante de la objetividad, hostil a las exageraciones, acertadamente en su obra *El Criterio* fustiga a algunos escolásticos del tiempo de la decadencia, quizá algunos de los que estaban en la Universidad de Cervera, donde cursó sus estudios, a los cuales les hace ver su exageración y les muestra que el Silogismo no sirve para todos los procesos lógicos: «Sin embargo, de lo dicho no negaré que esas formas sean útiles aun en nuestro tiempo para presentar con claridad y exactitud el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que, si no valen mucho como medio de *invención*, sean a veces provechosas como conducto de *enseñanza*» (cap. XV, § 5). Es decir, el Silogismo sirve *también para hallar* verdades nuevas, pero deductivamente, no inductivamente; sirve para *demostrarlas* sistemáticamente; sirve para presentarlas *didácticamente*.

7 Otros han expuesto objeciones que no tendían a restringir dentro de sus justos límites el uso del Silogismo, sino a anularlo. Tal, por ejemplo, JUAN STUART MILL (1806-1873), autor de una obra titulada *A System of Logic* (1843). Su principal objeción puede resumirse así: Cuando digo, por ejemplo, «Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es un hombre; luego el duque de Wellington es mortal», al afirmar la Mayor, ¿sabía o no que en su extensión estaba el duque de Wellington? Si no lo sabía, no podía pronunciarla; y si lo sabía, el Silogismo era inútil: «¿Tenía yo derecho a asentir a la proposición general sin haberme antes cerciorado de la verdad de cada uno de los puntos de que constara? De lo contrario, ¿qué es el Silogismo sino una especie de artimaña para hacernos caer en una trampa y mantenernos firmemente en ella?» (*Sistema de Lógica inductiva y deductiva*. Madrid, 1917; lib. II, cap. 3, pág. 202).

8 Sin embargo, Stuart Mill está equivocado. Si uno da por supuesto el empirismo (y el empirismo de S. Mill es muy acentuado), de suerte que para él un concepto Universal res-

pecto de sus inferiores, o sea en su extensión, no sea un Todo *potencial* (n. 47), sino una mera colección o todo *actual*, compuesto por un conjunto de datos singulares percibidos por los sentidos, entonces ciertamente en esta hipótesis valdría su objeción. Por ejemplo, si digo: «todos los doce Apóstoles son mártires; Pedro es Apóstol; luego Pedro es mártir», en este caso, por no estar en la comprehensión de Apóstol la noción de mártir, sino por ser algo extrínseco, no puedo llegar a formar la colección de la noción «Apóstol-mártir» sin contar previamente lo que pasó en la muerte de cada uno de los doce, que no serán uno más, ni uno menos. Si esto fuera así, entonces, sin hacer este recuento previo, sería *injusto* afirmar la Mayor («todos los Apóstoles son mártires»); y con este recuento previo sería *inútil* añadir la Menor (Pedro es Apóstol) porque la Conclusión no me diría nada nuevo. El Dilema de Stuart Mill sería acertado si admitiésemos su supuesto previo: que la Mayor o Universal es una mera colección *actual* de singulares.

Pero olvida Stuart Mill que puedo obtener el Universal no por mera agregación de partes (que nunca darían el valor de «Todo» con carácter ilimitado o transfinito, pues decir «Hombre» no es como decir «los doce Apóstoles»), lo cual no será aquí demostrado en Lógica, sino en Criteriología y Metafísica. Entonces cae por sí misma la objeción. Por ejemplo, si digo: «toda figura geométrica cuyos ángulos sean correspondientes, alterno-internos y complementarios de los que forman 180 grados = tendrá como valor de sus ángulos dos rectos; es así que el triángulo = es una figura cuyos ángulos son correspondientes, alterno-internos y complementarios de los que forman 180 grados; luego el triángulo = tendrá como valor de sus ángulos dos rectos». En este caso se ve que para afirmar la Mayor ni he de pensar siquiera en lo que es triángulo; y mucho menos ir comprobando uno por uno todos los triángulos del mundo, y todos los imaginables (pues es imposible) para ver si en cada uno efectivamente se da la medida de 180 grados.

109 Por lo dicho ya se advierte que no habrá ninguna Ciencia que sea *únicamente inductiva* (sino *preferentemente* induc-

tiva), pues la misma justificación de la Inducción por el Principio de Razón suficiente, si fuese éste a su vez inductivo, no se lograría; y si está basado en una intuición metafísica, ya no es inductiva; y así hasta ciencias preferentemente inductivas necesitan por lo menos algo de deducción. Pero tampoco hay ciencias *puramente deductivas*, pues hasta las Matemáticas tienen siquiera un grado inicial y fundamental de empiría; por ello la pretensión de Hegel de hacer una Filosofía puramente deductiva o panlogismo va errada, pues la Lógica Simbólica demuestra que en todo Sistema Axiomático hay que partir siempre de elementos que no son puramente deductivos, sino previos, y muchas veces con datos obtenidos empíricamente; lo cual, sin embargo, no quita que la Filosofía sea *preferentemente* (no únicamente) deductiva.

De hecho la Filosofía escolástica es empírico-racional, o analítico-sintética, o inductivo-deductiva, es decir, ni racionalista, ni empirista, sino equilibrada entre ambas fuentes.

La exposición que antecede propiamente pertenecería a la Introducción a la Filosofía (n. 5), pero no hubiera sido comprendida entonces por el lector tan fácilmente como ahora, habiendo visto la naturaleza del Silogismo, y por ello ha sido oportuno remitir su exposición a este lugar.

Actividades no formalizadas.

110 Además de la limitación ahora expuesta al restringir el valor y utilidad del Silogismo dentro de la zona de lo deductivo, no de lo inductivo, todavía hay que tener en cuenta otra limitación: la actividad lógica o formalizada no es la única actividad mental o cognoscitiva, antes, junto a ella, hay lo que se llama en cierto sentido *intuición* (cuando de unos pocos rasgos o probabilidades, que no bastan a demostrar, algunos intuyen la conclusión); ni es tampoco el conocimiento acompañado de *afectividad*, llamado a veces «contemplativo» y otras veces conocimiento «por connaturalidad» (cfr. S. Tomás, *Summa*, II-II, q. 1, a. 4 ad 3; q. 45, a. 2, c).

John Henry Newman (1801-1890) publicó una obra titu-

lada *Essay in aid of a Grammar of Assent* (1870) en la cual observa : «Las razones para una tal convicción son demasiado delicadas, demasiado complicadas ; en parte, hasta son invisibles, excepto para aquellos que, debido a ciertas circunstancias, tienen una percepción especial de lo que no puede percibir la mayoría. Son razones personales del propio individuo. Éste es otro ejemplo claro de la manera peculiar como la mente avanza en cosas concretas, a saber, de antecedentes que son tan sólo probables a una prueba suficiente de un hecho o de una verdad, y después de la prueba, a un acto de certeza sobre ella» (*El asentimiento religioso,* trad. española, Barcelona, 1960, cap. VIII, párrafo 3, «La inferencia natural», pág. 294).

Parece que a veces Newman exagera un poco en sentido contrario ; no obstante, en el fondo de su pensamiento hay una verdad : que no puede reducirse a mera deducción ni a mera inducción científica toda la actividad cognoscitiva del hombre. Por el hecho de estudiarlas y reducir a reglas rigurosamente científicas estas dos actividades, no hay que pretender que sean únicas. Con meras inducciones, con solas deducciones no hubiera podido Beethoven componer sus Sinfonías, ni Napoleón ganar sus batallas, ni Einstein intuir la relatividad física, ni San Francisco realizar la obra que realizó.

Actividades dependientes de la libre determinación del hombre.

111 En Criteriología estudiaremos la llamada «certeza libre» (n. 242), es decir, una certeza en la cual *la libre decisión* de aceptar la luz que se presenta o busca, si bien no influye *objetivamente* (como si tomara el puesto de luz y diera valor objetivo a motivos que de suyo no lo tuvieran), influyen no obstante *subjetivamente,* para que una luz de suyo suficiente, que de hecho no lo sería para vencer la inercia del hombre, sea de hecho aprehendida porque aquella decisión conforta la facultad disponiéndola bien, de modo

semejante a como los lentes no ponen delante un objeto que no estuviera, sino que confortan la facultad para que de hecho lo aprehenda.

Ahora bien, hay que notar que la Lógica, lo mismo que cualquier otro método científico de demostración, sólo se mueve en la *zona objetiva,* no en la *subjetiva* : por tanto, 1.° ni tiene poder para evitar que el hombre quiera ponerse en disposiciones subjetivas desacertadas, que le impedirán o dificultarán que capte los destellos de luz y que acepte los que ha percibido ; 2.° ni tiene poder para darle la disposición subjetiva buena.

Esto se verá especialmente en Teología al estudiar el acto de Fe, que es meritorio precisamente porque siendo acto racional, no es, sin embargo, un acto puramente científico, sino que además requiere la libre voluntad de abrazar la luz, con una disposición humilde (además de la ayuda de la gracia que conforta nuestra mente ante la gran dificultad psicológica que ofrece un objeto poco proporcionado a nuestra pequeñez) : esto se llamará en Teología el «pius credulitatis affectus».

Naturalmente, no toca a la Lógica exponerlo, sino a la Teología ; pero sí interesa ahora observar su inserción en la Lógica.

Algunas cualidades del método escolástico.

El llamado «método escolástico», aun siendo perfectible (como todo lo humano), y aun habiéndose de completar con otras aportaciones (por ejemplo añadiéndole un examen de las disposiciones subjetivas), ofrece no obstante muy grandes ventajas, como son :

1.ª Su división de la materia en partes, para proceder por sucesivas *tesis* que se integran en un todo, hasta la síntesis de conjunto ;

2.ª empezar cada tesis mostrando la *conexión* con lo que antecede ; después declarando bien el sentido de todas las *nociones* que empleará ; dando *definiciones* lo más pre-

cisas que puede ; declarando el *grado de certeza* o de probabilidad que se le da ;

3.ª reduciendo a breve espacio, con rigor lógico y al mismo tiempo con bastante facilidad, la *demostración,* por el método que hemos visto hasta ahora.

En la demostración caben dos extremos opuestos : por un lado la libre discusión y discurso natural, tienen más espontaneidad y gusto, pero pierden rigor, claridad, brevedad ; por otro lado un método lógico matemático, como es el de la Lógica Simbólica, eleva al extremo el rigor, la claridad y la brevedad, pero en cambio es imposible manejarlo de modo fácil y natural, sin una larga preparación para cada caso.

En cambio la lógica aristotélica, esencialmente humana, ofrece un método que a la vez puede emplearse corrientemente (por el que se ha ejercitado en él), pero con el suficiente rigor, claridad y brevedad, para evitar la charla y el confusionismo en que con frecuencia caen ciertos filósofos que lo desprecian.

El método lógico escolástico además de las ventajas objetivas ahora brevemente apuntadas, tiene también para el hombre la ventaja de darle una formación o hábito mental sumamente envidiable : acostumbra la mente a *ir derechamente al fondo* del tema planteado, sin contentarse hasta hallar la intuición primera en que se apoya ; acostumbra la inteligencia del hombre a saber *jerarquizar según su importancia* las nociones, pruebas, dificultades, no tomándolas confusamente ; le da el hábito, de *precisar exactamente el sentido y alcance* de lo que quiere demostrar separándolo de lo que no dice ; acostumbra a saber *distinguir* las pruebas viciosas, separando en ellas el sentido verdadero, del falso con que se mezclaban.

También es verdad que en esto, como en todo, cabe exageración, y de hecho en el decurso del tiempo a veces se ha exagerado, por ejemplo durante el período de los siglos XIV y XV con el clásico ergotismo de los nominalistas. También se exageraría si se tomase este método como si lo fuese «todo» : no es todo, porque pueden añadírsele com-

plementos que le darían un nuevo atractivo, resonancias afectivas, preparación psicológica del lector, etc. Pero aquí, como siempre, por huir de una exageración no hay que caer en la otra. Añádansele los complementos que se requieran ; no se niegue, ni desprecie, ni deje de utilizar, lo mucho bueno que tiene.

G. W. Leibniz (1646-1716) escribe : «Muchas más veces de lo que se piensa, examinando los paralogismos de los autores se verá que pecaron contra las reglas de la lógica, y yo mismo he experimentado algunas veces, aun discutiendo, por escrito, con personas de buena fe, que no se han comenzado a entender sino cuando se ha argumentado *en forma* para desembrollar un caos de razonamientos» (*Nuevo Tratado sobre el Entendimiento humano,* Madrid, 1928, libr. 4, cap. 17, párrafo 4, pág. 443).

Quizá aludía aquí Leibniz a su controversia con Dionisio Papin sobre un tema físico, en la cual, como no se entendiesen, propuso Leibniz el empleo de la forma silogística, y al poco tiempo cesó toda queja y se entendieron. En otro sitio Leibniz, escribiendo al P. Des Bosses, S. I., le dice a propósito de Nicolius : «Si sus argumentos fuesen reducidos a forma lógica aristotélica, por sí mismos caerían. Y por ello con razón alabo la Lógica aristotélica» (*Oeuvres phil. de Leibniz,* par P. Janet, París, 1900, vol. II, pág. 520, carta de 2.V.1710).

La Disputación escolástica.

Todos sabemos que en los estudios que se hacen en las Universidades, se concede gran importancia a los ejercicios prácticos ; por ejemplo en los estudios de Química se considera que no hay bastante con las clases teóricas, sino que es indispensable el ejercicio práctico de las mismas : esto es lo que el alumno hace con su trabajo en el laboratorio. Quizá una hora de ejercicio práctico no le dará *nuevos* conocimientos, pero le dará a conocer *nuevamente* lo que sabía de modo especulativo. También la moderna pedagogía

insiste con acierto en este aspecto de la importancia del ejercicio práctico.

Ahora bien, ya lo habían advertido y practicado hace muchos siglos los filósofos y teólogos escolásticos, cuando incluían regularmente en sus estudios un ejercicio llamado «Disputación escolástica». No hay que imaginar que las Disputaciones fuesen solamente un medio pedagógico para el estudio de la Filosofía y de la Teología (pues también lo practicaban, por ejemplo, los maestros cuando querían presentar el resultado de sus investigaciones, y así contrastarlo con las opiniones de otros), pero sí, eran uno de los ejercicios pedagógicos más notorios y más provechosos.

Como ejemplo de Disputación escolástica, en que intervienen siempre dos, uno que defiende una proposición, llamado *Defendiente,* y otro que la impugna, llamado *Arguyente,* vamos a proponer aquí un trozo, advirtiendo que no hay que fijarse tanto en el contenido de ella (pues se trata meramente de un ejemplo) cuanto en el modo o método escolástico con que se presenta.

114 *Defendiente:* el Defendiente ha presentado previamente por escrito la tesis o las tesis, cuyo contenido somete a disputación.

Arguyente: Contra la tesis en la cual defiendes : «Se demuestra por la existencia del mundo, que existe Dios», así arguyo : «No se demuestra por la existencia del mundo, que existe Dios ; luego es falso lo que sostienes».

115 *Def.:* Contra la tesis en la cual defiendo : «Se demuestra por la existencia del mundo, que existe Dios», así arguyo : «No se demuestra por la existencia del mundo, que existe Dios ; luego es falso lo que sostengo».

Niego el Antecedente ; y previamente demuestro la tesis.

El Defendiente expone las definiciones, el sentido exacto de la tesis que propugna, y da la demostración en forma lógica. Para indicar que ha terminado, añade : «y demostrada la tesis, niego de nuevo tu Antecedente».

116 *Arg.: Pruebo el Antecedente:*

Si basta ver experimentalmente que algo existe, para afirmar su existencia = entonces viendo el mundo, puedo

afirmar su existencia, sin recurrir a Dios. Pero basta ver experimentalmente que algo existe, para afirmar su existencia. Luego, viendo el mundo, puedo afirmar su existencia, sin recurrir a Dios.

117 *Def.:* Repite el argumento opuesto, así: «Si basta ver experimentalmente que algo existe, para afirmar su existencia = entonces, etc.» Luego de haberlo repetido todo, añade:

118 *A la Mayor: Distingo* su sentido: basta ver experimentalmente que existe para afirmar su existencia como mero hecho, o sea *en el orden experimental, lo Concedo,* basta... para afirmar su existencia *en el orden científico o racional, sin importar otra razón suficiente, lo Niego.*

A la Menor: De igual modo la distingo: basta ver experimentalmente, etc. Y dadas las distinciones, *niego el Consecuente y la Consecuencia.*

119 *Arg.:* Pero basta también en el orden científico o racional, sin importar otra razón suficiente; luego permanece la objeción.

120 *Def.:* Pero basta también en el orden científico o racional, sin importar otra razón suficiente; luego permanece la objeción.

Niego la Menor subsumida.

121 *Arg.: Pruebo la Menor* subsumida.

Aquello que tiene una razón suficiente en la serie de causas experimentales = no importa otra razón suficiente.

Pero el mundo visible = es aquello que tiene una razón suficiente en la serie de causas experimentales.

Luego el mundo visible = no importa otra razón suficiente.

122 *Def.:* Repite esta Argumentación. Después prosigue:

A la Mayor: Distingo su sentido: no importa otra razón suficiente *inmediata o próxima,* lo *Concedo*; no importa otra razón suficiente *última,* tal que quite la contradicción de ser un «contingente incausado», lo *Niego;*

A la Menor. Contradistingo la Menor: el mundo tiene razón suficiente en el orden de las causas *inmediatas,* lo *Concedo;* en el orden de las últimas, lo *Niego.*

Y dadas las distinciones, *Niego el Consecuente y la Consecuencia.*

La Argumentación proseguiría mostrando por el proceso de las impugnaciones y de las defensas, en qué está la contradicción de admitir un «contingente-incausado», y por qué no se puede admitir tal contradicción sin negar los hechos que ambos admiten y sus evidencias inmediatas.

Observaciones al ejercicio precedente.

Es muy útil observar algunos puntos, teniendo ante los ojos la Argumentación precedente:

1.° Número 114: adviértase que el Arguyente toma como proposición que ha de ser el tema de su oposición, exactamente la Contradictoria de lo que afirmaba el Defendiente: éste había dicho: «Se demuestra que existe Dios...»; él opone a esta proposición la Contradictoria con sólo añadirle un «no»: «No se demuestra que existe Dios...» (n. 71).

2.° Número 115: el Arguyente ha concluido su Argumentación diciendo: «Viendo el mundo, puedo afirmar su existencia sin recurrir a Dios», proposición que parafrasea con otras palabras lo que quería afirmar y que le había sido negado: «No se demuestra por la existencia del mundo que exista Dios».

3.° Número 117: el Defendiente *repite* el Argumento del Arguyente. Esto se ha de hacer siempre: nunca contestar de buenas a primeras, sino previamente *repetir siempre* el Argumento del oponente, para quedar de acuerdo con él sobre qué es lo que ha dicho; y esto supuesto, entonces puede a su vez contestar.

Ahora bien, el hábito que engendra esta norma tan sencilla de repetir *siempre* la proposición opuesta antes de dar la contestación, es sumamente interesante y útil para que haya claridad, para que se responda con objetividad, para que la Disputación no degenere en un vulgar altercado o en una interminable charla, como pasa con frecuencia en los que

no conocen o desprecian el método escolástico, sino que la Disputación sea un medio provechoso para progresar en el conocimiento sobre cuál es el último Principio, o evidencia, o hecho en que se funda la tesis de que se trata.

4.° Número 118 : el Defendiente distingue la Condición para conceder un sentido y negar otro. Todo lo que se puede distinguir (es decir : admitirlo en parte y negarlo en parte) se podría sencillamente negar. Se niega, sin más, cuando se ha afirmado sin ninguna prueba o conexión (por ejemplo, el primer Antecedente) ; se distingue, si el Arguyente ha dado una prueba que tiene un aspecto de razón, pero que en algo falla para lo que pretende. En este caso la distinción que ha dado el Defendiente señala un paso adelante, pues se ha subido ya al primer porqué : «requiere razón o causa para justificarlo *científica o sea racionalmente*», es decir, no meramente en el estadio empírico, como comprobación (n. 2).

5.° Número 119 : el Arguyente *Subsume* : es decir, se propone probar *precisamente aquel sentido que el Defendiente ha negado*. No hay inconveniente en que ya el Defendiente, ya el Arguyente, brevemente *explique* lo que encerrará en la fórmula escolástica ; con tal que en seguida precise lo que ha dicho en forma escolástica, concediéndolo, negándolo, probándolo, etc.

Como se ve, este proceso de ir probando precisamente lo que el otro ha negado, tiene como sentido (a medida que vaya avanzando la Argumentación) llevar la Disputación a hallar cuál es el punto que será la *intuición última* que tenemos ; o bien el *Primer Principio* en que se funda la demostración de la tesis ; o bien la *comprobación experimental* que sería negada por negar la tesis ; y con ello se comprueba que o bien este fundamento es gratuito, falso, hipotético, contradictorio, opuesto a otros puntos que admite el mismo Defendiente, y entonces la tesis se ha de rechazar, como pretendía el Arguyente ; o por el contrario, que el Arguyente no es capaz de llevar más lejos la evidencia de su Argumentación porque el Defendiente se ve forzado a ir repitiendo bajo diversas formas siempre la misma distinción, es decir, invocando el mismo dato fundamental, sin que el Argumento lo lleve desde

ahí a una contradicción, o negar una comprobación experimental o un Principio evidente, o algo que él mismo admite, etcétera, y por tanto, que la tesis estaba bien fundada.

En este caso el Arguyente dice : «otra Argumentación», y toma un nuevo término Medio para empezar otra lista de pruebas que lo lleven más adelante ; o bien se da por terminada la Disputación.

6.° Número 122 : el Defendiente ha dicho : «distingo la Mayor... Contradistingo la Menor...». En efecto :

a) si es el término *Medio* de un Silogismo el que tiene dos sentidos, entonces el sentido verdadero que se concede en la Mayor será el que se niega en la Menor (o viceversa) ; y precisamente por ello se muestra que el Silogismo o Argumentación del objetante no prueba, porque el Silogismo tenía en realidad cuatro términos, no tres ;

b) si es el término *Extremo* de un Silogismo el que tiene dos sentidos, entonces, después de conceder un sentido y negar el otro, *del mismo modo se concede y niega* (¡ no se contradistingue !) el Consecuente (no la otra Premisa, pues por hipótesis en la otra Premisa no está el mismo Extremo).

En cuanto a la otra Premisa, puede el Defendiente hacer dos cosas : puede *concederla,* si es verdadera ; o bien *trasmitirla,* si es falsa (es decir, dejarla pasar en cuanto a los fines de la argumentación en aquel momento, sin admitirla por ello) ; pero no negarla. En efecto, si la negase, daría simultáneamente dos soluciones al Argumento opuesto, y con ello embrollaría su propia respuesta. En cambio, habiendo transmitido el Extremo que no entraba en la primera respuesta, puede después decir, si lo juzga conveniente : «Otra solución» ; y entonces transmitirá lo que en la respuesta anterior había distinguido, o no lo mencionará ; y en cambio, distinguirá o negará lo que había antes transmitido.

7.° Para que dos nociones no coincidan (es decir, para que haya disconveniencia entre ellas, o sea para que se pueda con verdad negar que coinciden) no se requiere que *en todo* disconvengan ; basta que haya *un punto* de su comprehensión en que disconvengan (n. 56, 2.°) ; ahora bien, si en un rectángulo buscamos el punto en que hay algo determinado, y para

ello dividimos el rectángulo en dos partes, 1.ª y 2.ª; comprobando ya que en la 1.ª no está lo que buscamos, dividimos la 2.ª en otras dos, y así sucesivamente, hasta que lleguemos a un punto en que esté lo que buscamos; este procedimiento seguido es racionalmente óptimo para conducir sin rodeos al punto en que está lo que buscamos: del mismo modo la Disputación escolástica, si el Defendiente y el Arguyente están de acuerdo en proceder correctamente guardando la forma escolástica, a fin de hallar cuál es el último punto de la discrepancia, el último fundamento, o evidencia, o supuesto, o principio, o hecho en que se basa la Tesis, entonces este procedimiento no sólo ayuda mucho a hallar lo que se busca, sino que, además, en cuanto informa al hombre con un hábito mental de seriedad y de objetividad, nunca será apreciado suficientemente en su valor. Del hecho de que algunos abusen (como de todo se puede abusar), y que otros no sepan emplearlo (por su ignorancia) no se sigue que no tenga incomparables ventajas, como ya se habrá podido apreciar, y apreciará quien lo ejercite.

CRITERIOLOGÍA

CAPÍTULO VI

APTITUD DE NUESTROS CONCEPTOS PARA EXPRESAR LA REALIDAD EXISTENTE EN SÍ

Qué es la Criteriología.

124 Ya vimos que, además del estadio empírico y del meramente científico, nuestro conocimiento se extiende a zonas que están más allá de toda experiencia posible (nn. 3-4). Es, pues, obvia la pregunta: ¿Tenemos capacidad de ello? ¿Por qué? A estas preguntas responde la Criteriología, en cuanto es aquella parte de la Filosofía que investiga 1.°, la posibilidad, y 2.°, el alcance del conocimiento humano. Nuestra respuesta será afirmativa en cuanto a la primera parte; en cuanto a la segunda, dirá que se extiende hasta la Metafísica, es decir, a poder demostrar con conceptos y raciocinios la existencia y naturaleza de Dios (2.ª parte de la Metafísica), para lo cual es preciso que pueda tratar de los seres en cuanto son ser (1.ª parte u Ontología) (n. 24).

125 En rigor esta investigación criteriológica *no es necesaria* para que estemos ciertos de la aptitud de nuestros conocimientos, incluidos los filosóficos, pues todos mostramos que conocemos nuestra certeza y nuestra evidencia empleando, v. gr., nociones como la del Principio de No-contradicción, es decir, la necesidad de las cosas de no poder no ser (en cuanto sean), independientemente de que las conozcamos o no, digamos de ellas o no eso, es decir, en sí, en lo cual ya está implicada radicalmente toda la Metafísica.

Se trata, pues, de corroborar la misma certeza y evidencia *por un nuevo camino*, el de la reflexión filosófica, es decir, buscando sus causas o razones últimas (nn. 1-4). Por

ello, de ninguna manera es necesario el estudio de la Criteriología para que el hombre, así como espontáneamente conoce la aptitud de sus facultades mentales, conozca también, llevado por la misma luz natural, a Dios ; conozca que puede Dios comunicarse al hombre y manifestarle que es Él quien habla (por el milagro) ; conozca que hay acciones honestas y otras inhonestas, etc., y esta certeza y verdades las poseerá de modo legítimo, aunque no conozca la Criteriología.

126 No obstante, aunque no sea necesario este estudio criteriológico para la Teología, es, sin embargo, *muy útil,* dado que la Teología emplea conceptos para formular en dogmas las verdades reveladas por Dios ; por lo cual se han propuesto objeciones contra la inmutabilidad de las verdades reveladas, bajo pretexto de que nuestros conceptos contienen algo de «falsedad» ; que, por tanto, habrían de ir necesariamente «corrigiéndose» ; que la Teología no habría de ser «conceptual» en sus formulaciones, todo lo cual llevaría en realidad a un Relativismo dogmático, de que habló S. S. Pío XII en la Encíclica «Humani Generis» (AAS, 42 (1950), 561-578 : «Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere» ; [...] «Alii denique rationali indoli *credibilitatis* fidei christianae iniuriam inferunt» ; [...] «Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram exsistere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentes, non aptius exprimi posse, quam diparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur».

Objeto material y formal de la Criteriología.

127 *El objeto material* de la Criteriología es el estudio del conocimiento y de sus actos. Pero no los estudia como los estudia la Lógica Menor o la Psicología, sino con un *objeto formal* diverso, que es *en cuanto a su aptitud para alcanzar la verdad,* y por cierto, no meramente la verdad empírica

ni la «meramente» científica, sino también la científica filosófica y metafísica, es decir, que algo podemos conocer y expresar de las cosas, no meramente en cuanto representadas, sino a través de nuestra representación, tal como les conviene por lo que son también «en sí», es decir, que lo que los hombres afirmemos de ellas con verdad mediante nuestros conceptos y juicios o raciocinios, debe ser verdad absolutamente para todos, aun para los espíritus puros.

TESIS 1.ª: EL MEDIO APTO PARA LA INVESTIGACIÓN CRITERIOLÓGICA ES «PRESCINDIR» DE LA LEGITIMIDAD DE LA CERTEZA NATURAL Y DE SUS VERDADES

Nociones.

128 Hay varios métodos para plantearse el problema de la investigación criteriológica. Los principales pueden reducirse a tres, que contienen como en germen a los demás :

1.° *Proponerse dudar* de la aptitud de nuestra mente, y por tanto, de todas las verdades y certezas que de modo natural poseemos, para así separar lo erróneo de lo que no lo es. Se llama esta actitud o método «duda metódica» (tanto si es real como ficticia).

2.° *Rechazar el investigar* por otro camino (el de la reflexión filosófica) una nueva evidencia y certeza sobre la aptitud de nuestra mente, que ya conocemos de un modo espontáneo y natural. Se llama esta actitud «dogmatismo metódico».

3.° *Prescindir,* es decir, ni afirmar ni negar. No puedo quitar mi naturaleza con las legítimas certezas y evidencias que la acompañan sobre la aptitud de la mente para la verdad. Pero pongo esta aptitud o verdad como hecho natural (aunque legítimo y revalidable por el camino científico) ; ***no la ponga como PREMISA de mi investigación*** (esto sería afirmarla desde el principio), ni dudo de ella ni la niego ; «de hecho» estará subyacente esta aptitud y mi evidencia y certeza na-

tural de ella ; pero no las pongo aún «como derecho», con lo cual evito la petición de principio.

Obsérvese: no «prescindimos» de que «prescindimos (o de que reflexionemos después sobre nuestros actos de conciencia), antes al contrario, esto lo ponemos como hecho y hecho acertado ; sólo prescindimos del fruto que con esta precisión y reflexión obtendremos.

Demostración.

129 1.° *Contra la «duda metódica».*

Si la duda metódica es

a) no apta para el fin que se pretende ;

b) físicamente imposible ;

c) inmoral ;

d) intrínsecamente contradictoria,

= entonces no puede admitirse su uso en Criteriología.

Pero la duda metódica es *a), b), c), d).*

Luego no puede admitirse su uso en Criteriología.

Mayor: no requiere prueba, por evidente en sí misma.

Menor: a) No pretendemos en la Criteriología dar certeza natural o espontánea (ya la tenemos) ; luego para ella no sirve de nada el dudar. Pretendemos ver si adquirimos por otro camino (el de la reflexión filosófica, que da causas o razones) un nuevo título de la misma certeza : para lo cual no añade más fuerza al examen, al motivo o causa el hecho de que hayamos dudado ; más aún, nos basta prescindir en este orden científico de aquellas certezas de que tratamos, sin dudar de ellas positivamente (ya de modo real, ya ficticio).

b) Es físicamente imposible al hombre dudar constantemente de todas las certezas naturales, como la existencia propia, la de los otros hombres, la de las verdades que expresa en su vida, etc.

c) Es inmoral, pues nunca será lícito poner en duda certezas que el hombre legítimamente posee, y necesarias para su fin último (por ejemplo, la existencia de Dios), por

el pretexto de ir a revalidar y confirmar por otro camino las mismas certezas.

d) Es contradictoria, pues quien duda de la aptitud de la mente para legítimas certezas, lógicamente habría de dudar de todo aquello que pudiera alcanzar con la misma mente o instrumento, de cuya aptitud ha dudado, y hasta del acto con que pretendería salir de esta duda.

Si realmente sale de esta duda corrigiendo su actitud por absurda e imposible, es lo que pretendíamos demostrar que debe hacer; también es inútil que pretenda poner solamente en duda las certezas *naturales* para elevarse a una actitud «filosófica superior» (llamada, v. gr., de «Subjetividad transcendental»), pues siempre será en él algo espontáneo y natural el acto y recuerdo de haber tomado tal actitud «filosófica superior», y por tanto, también todo ello habría de quedar englobado en la duda inicial.

Observaciones:

1.ª Lo dicho vale, ante todo, de la duda universal; pero también de la particular (pues por ser «particular» habrá que separar unas certezas que se incluyen en ella, de otras que no se incluyen, lo cual no puede justificarlo como «actitud previa», sino como término de llegada de su investigación).

2.ª Vale de la duda metódica *verdadera,* pero vale también de la duda metódica *ficticia* (fuera de su ilicitud), pero en este caso dentro de la zona o hipótesis en que se coloque.

2.° *Contra el dogmatismo metódico y en favor de la «precisión».*

Si la precisión de certeza y su legitimidad es

a) psicológicamente posible;
b) lícita moralmente;
c) libre de contradicción;
d) apta para lo que pretende la investigación criteriológica,

= entonces es conveniente tomarla como método inicial.

Pero la precisión de certeza y su legitimidad es *a), b), c), d).*

Luego es conveniente tomarla como método inicial.

Mayor: no requiere prueba, por evidente en sí misma.

Menor: a) Es posible, pues no tocamos en nada la certeza natural y su legitimidad, sólo nos abstenemos de ponerla como Premisa explícita en nuestra investigación. Quedará sub-*yacente* como hecho natural, legítimo y válido en nuestra naturaleza, dando vigor de hecho a todos nuestros raciocinios ulteriores ; pero no estará su-*puesta* como Premisa científica, es decir, en este orden de reflexión.

b) Es moral por la misma razón que es lícito (sin dudar de que exista Dios) preguntarse si existe Dios en el orden de la demostración, como hace, por ejemplo, Santo Tomás : «Utrum Deus sit» (Summa, I, q. 2, a. 3).

c) Está libre de contradicción, pues al prescindir (en este orden reflejo o científico), sin afirmar ni negar (o dudar), no está en la conclusión, lo mismo que estaba en la Premisa.

d) El mismo decurso de la Criteriología mostrará que es apta, porque «a facto ad posse valet illatio» (n. 78, 8.°).

Objeciones.

132 1.ª Al empezar la Criteriología, ¿conoce la aptitud de la mente humana, o no la conoce? Si la conoce, entonces es inútil el examen de su aptitud ; si no la conoce, entonces puede ser dudosa o negativa, y en este caso el resultado quedará afectado de duda o de negación, pues lo ha elaborado con un medio inepto.

Resp.: Elijo el primer miembro del Dilema : conozco la aptitud de la mente, y distingo el Condicionado. es inútil si se trata de afirmarla en el mismo plano natural en que la conozco, lo *Concedo* , si se trata de afirmarla en otro plano, el reflejo o científico, lo *Niego*.

2.ª Aquel problema cuya solución es conocida antes de investigarse es un pseudo-problema. Pero la aptitud de la mente para la verdad es un problema cuya solución es conocida antes de investigarse. Luego la aptitud de la mente para la verdad es un pseudo-problema.

Resp.: Dist. la *Mayor* : es un pseudo-problema, si por

tal se entiende que no es un problema «en sentido estricto» (= investigar aquello cuya solución de ningún modo se conoce), lo *Concedo* ; «en sentido lato» (= investigar aquello cuya solución se conoce en un sentido, el natural, pero se desconoce cómo se resolverá, refleja o científicamente), lo *Niego* ; *Transmito* la *Menor* ; de igual manera *Dist.* el *Consecuente:* es un pseudo-problema, o no-problema en sentido estricto, lo *Concedo* ; no-problema en sentido lato, lo *Niego.*

3.ª Si es imposible librarse de todos los influjos recibidos, es preciso dudar de la aptitud. Pero es imposible librarse de todos los influjos recibidos. Luego es preciso dudar de su aptitud.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si es imposible librarse de ellos en cuanto a que la mente no pueda *ver* la conexión de los hechos con sus Condiciones, lo *Concedo* ; si en cuanto a que se ejerzan psicológicamente, o humanamente, sin impedir *ver* la conexión de los hechos con sus Condiciones, lo *Niego* ; *Contradistingo* la *Menor* : es imposible librarse de ellos en el primer sentido, lo *Niego* ; en el segundo sentido, lo *Transmito* o *Concedo.*

TESIS 2.ª: CONSTA CON CERTEZA LA VERDAD DE LOS JUICIOS DE CONCIENCIA, REFLICTIENDO SOBRE SUS ACTOS

Nexo con la tesis precedente y estado de la cuestión.

133 Si decimos que estamos legítimamente ciertos de la verdad del juicio con el cual v. gr. afirmamos : «esta lámpara existe», al atribuir la «existencia» a la «lámpara» u objeto, pueden replicarnos que 1.° no pretendemos afirmar meramente la adecuación o verdad entre el juicio «la lámpara existe» y «*nuestra representación* sensible» de la lámpara, sino con la lámpara tal como existe en sí, colocada encima de mi mesa ; 2.° pero esto que llamamos «lámpara» ya anteriormente lo hemos aprehendido o representado en nuestra conciencia, pues de lo contrario, ¿de quién diríamos «lámpa-

ra»? En otras palabras, ¿cómo podremos salir de nuestra conciencia para comparar el objeto «en sí» con lo que «representamos» de él?

La solución a esta pregunta se da por partes o pasos sucesivos.

Ahora, en este *primer paso,* buscamos como «objeto» precisamente los propios actos de conciencia, de los cuales diremos que existen: en este caso sin salir el hombre de su conciencia, tiene presente el *objeto* (el acto psíquico de que tratamos: volición, sentimiento, pensamiento, sensación...) y el *acto* con que afirmamos de él que existe, y por tanto *sin necesidad de salir de nuestra conciencia podemos comparar el objeto «en sí» con lo que representamos de él.*

134 Adviértase: 1.°, si alguien dijese que no puede percibir los actos de su conciencia tal como están «en sí» existentes en su conciencia (por ejemplo, una sensación de dolor, un querer, etc.) sino *solamente* en cuanto representados cuando piensa en ellos, pero de suerte que a través de ellos como representados no alcanzase nada de ellos en cuanto están «en sí», entonces este tal ni siquiera podría, por hipótesis, hablarnos de sus actos (de los cuales sin embargo acaba de decir algo); ni podría hacer ninguna Crítica, al modo de Kant, por su misma suposición, pues Kant no pretendía hacer la Crítica de los actos de conciencia, para pasar de ahí a las condiciones de su posibilidad, entendiendo los actos, y la inteligencia *meramente en cuanto* entonces estaban representados en su mente, sino en cuanto estaban «en sí»; en este sentido podía decir v. gr. «la mente humana no puede hacer Metafísica», entendiéndolo de la mente tal como está «en sí», pues decir esto de la mente *meramente en cuanto representada,* no tiene sentido, porque la mente o inteligencia en este sentido no puede pensar, ni querer, ni sentir, ni es de mí, ni de nadie;

2.°, de hecho tengo intuición inmediata tanto de la realidad de un acto psíquico, v. gr. de «querer» algo, como de que «pienso» ahora con verdad sobre este «querer», v. gr. al decir de él que existe, que es agradable o desagradable, etc.

de modo que aun soñando se da la realidad de su objeto, el sueño.

Este es el sentido de la tesis: conocer reflejamente o sea científicamente (n. 128) el porqué de la infalibilidad de los juicios cuyos objetos son actos presentes en la conciencia, en la cual podemos comparar dos elementos inmediatamente presentes: el objeto y el pensamiento que atribuimos a este objeto.

Nociones.

135 *Conciencia* es el conocimiento de los propios actos internos que en ella se representan, por ejemplo, un acto sensitivo, como de ver, oír, oler, etc. (prescindimos de si a ellos les corresponde o no algo fuera de nuestra conciencia, sino que consideramos sólo que se dan estos actos), los actos de imaginación, de sensación de bienestar o malestar corporal, un pensamiento, una volición, un sentimiento espiritual.

Conciencia directa o concomitante es la misma experiencia inmediata de aquella *realidad psíquica* en cuanto es *un acto* del sujeto presente y consciente. En ella el representarse ya es un ser, pues si, por ejemplo, dudo de que exista algo, por lo menos no puedo dudar de que dude, la duda es captada inmediatamente.

Conciencia refleja es aquella que consiste en la aptitud y el hecho de que la mente vuelve sobre un acto suyo para percibirlo él mismo como presente, de modo que es el objeto de su intención. Es decir, con la conciencia refleja, el hombre no sólo piensa, sino que piensa que piensa. Antes nos fijábamos, pues, en la *realidad psíquica* v. gr. del acto de pensar, es decir, que existe tal acto; ahora en la realidad *representativa* o sea intencional con que el nuevo acto de pensar «representa», «tiende» o designa aquella primera realidad psíquica existente del primer acto de pensar, querer, o sentir: así v. gr. una cosa es el *dolor* que siento al quemarme, y otra cosa es aquel acto con que *pienso en el dolor*, pues este pensar en el dolor lo representa, pero no

es doloroso (o puede no serlo, o lo será de un modo distinto).

136 *Demostración:* bajo este nombre pueden entenderse muchas cosas: 1.° la argumentación a priori, a posteriori, a simultáneo (n. 79, 3.°, 4.°) de un objeto que tal vez está fuera de mi conciencia; 2.°, o la llamada por Aristóteles ὅτι ἀδύν τον, es decir, «por el imposible», o «por el absurdo» o indirecta (n. 79, 2.°); 3.°, o bien la misma manifestación inmediata y *captación inmediata de la presencia* del objeto y de la *evidencia con que lo capto;* que por ser inmediatos o primeros, no requieren (ni pueden tener) recurso demostrativo a un término medio anterior, pues ya no serían algo inmediato como hecho. En este caso tenemos «demostración» en este tercer sentido, o sea propiamente es «mostración» de la evidencia inmediata con que la mente está en posesión de su objeto, pero no requiere otra demostración porque es más que demostración. Por tanto en este caso el Silogismo no es propiamente tal (en la realidad es lo mismo la Condición y el Condicionado, el término Medio y el Extremo de la Conclusión); pero en la expresión podemos ponerlo como Silogismo, conservando toda su fuerza, aunque en estos casos es más «mostrativo» que propiamente «demostrativo», es decir, recurriendo a un término Medio distinto y anterior.

Demostración.

137 Tomemos un acto psíquico presente en la conciencia, v. gr. el acto de «querer» que un número salga premiado en la Lotería; luego digamos con otro pensamiento que «existe el acto de «querer salga tal número». El primer acto lo consideramos ahora en cuanto es una *realidad;* el segundo en cuanto a su ser *intencional o representativo* del primero, cuando juzgo del primero que existe. Ahora en mi conciencia están inmediatamente presentes los dos: el primero (tomado en su *realidad* existente) y el segundo (tomado en su ser *intencional*) y estando ambos presentes en mi conciencia, puedo compararlos y ver su conformidad.

138 Si está inmediatamente presente en la conciencia: 1.°, la *realidad* de un acto psíquico, y 2.°, la *representación* con que pienso en su existencia mediante otro acto que reflicte sobre él = entonces puedo percibir inmediatamente la conformidad de mi pensamiento con la realidad.

Pero está inmediatamente presente en la conciencia: 1.°, la *realidad* de un acto psíquico, y 2.° la *representación* con que pienso en su existencia mediante otro acto que reflicte sobre él.

Luego puedo percibir inmediatamente la conformidad de mi pensamiento con la realidad.

No es preciso demostrar la Mayor, ni la Menor porque después de las explicaciones dadas son evidentes por sí mismas.

Observaciones

139 1.° Además de legitimar reflejamente, como hemos hecho, la conformidad del pensamiento con su objeto por la razón de que están inmediatamente presentes ambos en la conciencia, podremos pasar ahora de aquí a legitimar algo ulterior, que son las nociones de Verdad, Certeza, Evidencia, pues están implicadas en este hecho inmediatamente percibido.

2.° *Verdad* es la conformidad del pensamiento con su objeto, en cuanto el entendimiento dice que es lo que es, o que no es lo que no es.

3.° *Evidencia* es la *a)* clara *b)* manifestación del objeto; es decir, hay un *nexo* de la manifestación representativa con el objeto (elemento objetivo de la Evidencia), y esto con *claridad* (elemento subjetivo) de tal suerte que a veces (así pasa en la presente tesis) arrebata el asentimiento de la mente, de modo que no sólo hace que su juicio sea verdadero, sino firme, con firmeza razonable, fundada, no meramente subjetiva o fanática.

4.° *Certeza* es la forma lógica con que de *un acto* decimos que es cierto (secundariamente se dirá de un *objeto*

que es cierto), esto es, 1.° con nexo objetivo, 2.° con manifestación subjetiva de este nexo, suficiente para hacer su duda : *a)* imprudente, *b)* o hasta imposible.

140 5.° Si se exige que la *claridad* sea ***absoluta*** (que haga la duda psicológicamente imposible) entonces no toda certeza será evidente (aunque la evidencia bien fundada, es decir, con el elemento subjetivo y objetivo requeridos, dé legítima certeza, como pasa v. gr. en ciertas conclusiones de testimonio histórico) ; si *no se exige* que sea *absoluta* (de suerte que no haga la duda psicológicamente imposible) entonces toda Certeza será evidente.

Esta última observación habrá de tenerse en cuenta al estudiar en Teología v. gr. el acto de Fe.

Objeciones.

141 1.ª Si aquellos a quienes se ha amputado una pierna, juzgan equivocadamente que les duele la pierna, no está exento de error el juicio de conciencia. Pero aquellos a quienes se ha amputado una pierna a veces juzgan así. Luego no está exento de error el tal juicio de conciencia.

Resp.: Dist. la Mayor: no está exento de error el juicio *inmediato* de su dolor y del acto o representación con que afirman que existe en ellos el dolor, lo *Niego;* no están exentos de error los juicios *mediatos* con que atribuyen aquel dolor a la pierna inexistente, o con que lo comparan con otras cosas, etc. lo *Concedo;* pero en la prueba tratábamos de lo primero.

2.ª Si la cosa «como representada» no es la misma «como está en sí», entonces nunca podremos ver por la primera si es conforme con la segunda, pues siempre el nuevo pensamiento será representación. Pero la cosa «como representada» no es la misma cosa «como está en sí». Luego no podremos nunca por la primera ver si es conforme con la segunda.

Resp.: Si no tratásemos de la comparación entre el pensamiento de los actos de conciencia y éstos físicamente

existentes en ella (sino de la comparación con objetos existentes fuera de la conciencia, como un árbol, una mesa, etcétera), lo *Transmito* (no lo Concedo, sino sólo Transmito, pues estamos en este primer paso en que todavía no hemos demostrado más) ; Si hablásemos de los actos de conciencia, según hemos hecho en la tesis, entonces no podremos tener inmediatamente presentes en la misma conciencia una *realidad* y un *pensamiento* de la realidad, para que el nuevo pensamiento capte en su ser a ambos en él presente, lo *Niego*. Más aún, sin ello ni siquiera tendría sentido la objeción, pues el objetante al decir que no podremos ver la conformidad de la cosa «como representada» y la cosa «como está en sí», porque el pensamiento siempre es sólo representación, dice algo con sentido sólo en cuanto esté implicado el supuesto de que él entonces tiene un acto con el cual *representa* «la cosa como representada» y «la cosa como en sí» y representa ambos fielmente, pues de lo contrario, ni podría mencionarlos con sentido, ni hablar de ellos. — A la razón aducida : No podremos hacer que haya una conformidad *exhaustiva* (con que v. gr. la representación de un acto doloroso sea ella misma dolorosa), lo *Concedo*, no podremos hacer otro género de conformidad, no de duplicación física o exhaustiva, sino de *conformidad intencional*, o representativa, lo *Niego*. Sólo en Dios, por su Infinitud, que implica infinita perfección en el conocer, e infinita perfección en su esencia, excluyendo toda distinción real entre Substancia y Accidentes, se identifican Pensar y Ser con identificación exhaustiva ; en todos los otros seres, por ser finitos, es una conformidad parcial (no disconformidad ; pero sí conformidad en cuanto a algo).

3.ª El Argumento supone que se ha justificado el valor de la memoria, pues dice que por un nuevo acto pensamos en otro.

Resp.: en «otro», pero no dice en otro «pasado», sino «otro» que puede empezar juntamente, v. gr. sentir el dolor de quemarme y juzgar que siento aquel dolor. Pero si empezó antes, puede aún perdurar en mi conciencia de modo continuo. Y esto basta para la prueba.

4.° Aquello que está en la conciencia, o sea subjetivo, no es objetivo. Pero el acto de representarme algo o de juzgar de ello, es aquello que está en la conciencia, o sea subjetivo. Luego el acto de representarme algo o de juzgar de ello, no es objetivo.

Resp.: No es *objetivo*, en el sentido de existente físico en igual modo que su objeto *físicamente* existente, lo *Concedo*; no es *objetivo*, en el sentido de que lo contiene de un modo *intencional, Subdistingo:* Si se trata de los actos cuyo objeto está fuera de la conciencia, lo *Transmito* (pues ahora no hemos hablado de ellos); si se trata de los actos cuyo objeto está presente en la conciencia, lo *Niego*.

Adviértase: así como sería absurdo decir: «*cosa meramente en sí*», pues el acto con que la pensamos y decimos ya la hace ser *también pensada*, asimismo es absurdo decir: «*cosa meramente pensada*», pues en el acto de decirla ya la hemos *también cosificado*, pues de lo contrario no tendría sentido decir nada de ella, ni podríamos pensar en ella.

TESIS 3.ª: LOS CONCEPTOS UNIVERSALES TIENEN ALCANCE ONTOLÓGICO, O SEA TRANSCENDENTE, Y TAMBIÉN EL CONCEPTO DE «SER»

Nexo con lo precedente y estado de la cuestión.

142 I.° Hemos establecido en la tesis anterior que son infalibles los juicios de conciencia cuyos Predicados afirman algo de un Sujeto al que corresponde un acto psíquico. Este se halla *entitativamente* presente en la conciencia, así como está en la conciencia lo que *representativamente* decimos de él, de suerte que nos es inmediato el hecho de la comprobación.

En el juicio con que digo: «mi querer está presente ante la conciencia», aprehendo inmediatamente dos realidades, la realidad existencial del acto de «querer» y la representación o realidad intencional del concepto: «está presente mi querer»; pero así no sólo conozco el «querer» como una

simple aprehensión sin afirmar nada de él, sino que lo conozco conociendo que conozco, es decir, afirmando o atribuyendo mediante mi juicio a la realidad existencial del «querer» este ser representativo expresado por los conceptos (Santo Tomás, *De Veritate,* q. 1, a. 9, c) (n. 48).

II. Después de este primer paso con que hemos dado la razón de la legitimidad de nuestra certeza, vamos a dar el segundo, que se presenta también con ocasión de una dificultad, que hay que resolver. Ahora la dificultad ya no es como antes, el preguntarse: «¿cómo sé que a mi concepto representativo le corresponde una realidad en sí?», pues intuíamos tan inmediatamente presentes en la conciencia la realidad «en sí» del acto psíquico, como su representación. Esto ya está resuelto, y no volvemos más sobre lo mismo.

El problema que ahora se plantea es ulterior: dando ya por admitido que a un acto psíquico mío le atribuya la realidad de su presencia con verdad y con infalibilidad, de qué manera explico «cómo» se verifica este hecho.

143 Este «cómo» necesita explicación, precisamente porque en todo juicio por lo menos el Predicado es Universal. Ahora bien, Universal es aquel término (y el concepto que le corresponde) cuya comprehensión es *una* para todos aquellos de quienes se predica distributivamente, por eso se predica *unívocamente* de todos los que forman su extensión (n. 38). Si digo: «mi querer levantarme, existe» (o sea «es existente»), «mi sentir dolor, existe», «mi imaginarme un árbol, existe», afirmo que «mi querer es aquel sujeto que tiene existencia» psíquica en mi conciencia, mi dolor es aquel sujeto que tiene existencia en mi conciencia», etc. (n. 34-35). Pero ¿con qué derecho predico *una misma* representación (y su correspondiente realidad), de varios, sin límites definidos, a pesar de que serán cada uno distinto individualmente del otro? Más aún, que no serán enteramente lo mismo hoy que ayer o anteayer, y sin embargo lo predico de ellos con absoluta igualdad (unívocamente).

1.° Se comprenderá más la naturaleza del concepto Universal (radicalmente distinto de la sensación, que representa siempre algo singular) en la Psicología racional

donde se darán a la solución actual más elementos ; se comprenderá mejor la solución total de esta pregunta, también en la Ontología (n. 269), en la cual precisamente a partir de ahí (no digo que sólo a partir de ahí») se deducirá lo que está implicado en el hecho del uso legítimo de tales conceptos unívocos en los juicios : a saber, la Analogía del Ser, la distinción Potencia-Acto, la explicación última de la Potencia por el Acto Puro (Dios, en la Teología Natural, en quien no hay tal dualidad.

2. : Ahora en Criteriología, sin ir tan lejos, nos basta con dar un nuevo paso en nuestra explicación o solución, paso que señala como el camino por donde iremos después avanzando. Este paso que abre un camino para adelante, consiste en decir :

A) *Tenemos* verdaderamente conceptos Universales ;

B) es indudable su alcance *ontológico* cuando se atribuyen a la realidad existente ;

C) pero no por atribuirle *el modo* propio del Universal, sino *lo que* expresa el Universal.

Observación.

144 Hemos dicho del Universal que se predica «unívocamente», es decir, en el mismo sentido (n. 36-37) ; pero ¿cuál es el grado de unidad requerida? Puede un concepto ser lógicamente unívoco y sin embargo juntamente tener cierta diversidad o analogía.

Dejando para la Ontología una mayor determinación de este punto, aquí nos basta decir que el Universal es «lógicamente» unívoco.

Es «lógicamente unívoco» aquel conceuto cuya definición puede predicarse inmutada de todos sus inferiores, es decir, que no he de cambiar la definición en nada al aplicarlo ya a uno, ya a otro. Esto no implica que se dé en ellos *con la misma plenitud* o perfección : así v. gr. en los géneros, por ejemplo «animal», se predica del hombre y del bruto con muy distinta plenitud una perfección que es

lógicamente unívoca, llamada por ello en este caso ed «analogía metafísica», o sea, que no se opone a la diversidad propia del género.

Como veremos, el concepto de «Ser» no llega a esta unidad, no es género, y por tanto no puede ser llamado «lógicamente unívoco» (Suárez lo llamaría lógicamente «uno», no «unívoco», como veremos en Ontología, para señalar que tiene verdadera unidad, pero no la suficiente para que sea género) ; no es, pues, el concepto de Ser», concepto Universal. No obstante, esto no impide que lo consideremos ahora como si fuera unívoco por lo que se refiere a las cuestiones de Criteriología, pues nos fijamos únicamente en su predicabilidad de muchos con verdadero alcance ontológico.

Nociones.

Concepto Universal es aquel concepto que : 1.°, es unívoco respecto de los elementos que forman su extensión ; 2.°, de quienes se predica distributivamente ; 3.°, y de suerte que por su modo de significar puede multiplicarse en ellos.

1.° Ya se advierte que no se ha dado aquí la tercera nota consignada en la Lógica (n. 38). Porque allí interesaba contraponerlo al *Particular,* pero aquí consideramos también al Particular como Universal, es decir, en cuanto a lo que él mismo es, si le quitamos el sincategorema «algunos», que lo único que hace es reducir de hecho su extensión, no su capacidad de poder tenerla universal por lo que el concepto en sí mismo es.

2.° Se añade en cambio que por su manera de significar *puede de suyo multiplicarse* en muchos, a fin de advertir en Teología que la Esencia Divina no es Universal respecto de cada Persona, porque si bien se predica de cada una de ellas, unívoca y distributivamente, no obstante su contenido no puede multiplicarse en ellas porque la Esencia Divina es esencialmente *una sola* en las tres Personas.

Diversas doctrinas.

146 I. En esta materia encontramos por primera vez una doble corriente, que iremos viendo a todo lo largo de la Filosofía : la dirección *empirista* y la dirección *racionalista*. El hombre conoce con la aportación de los sentidos y de la razón. Los primeros le dan la experiencia o «empiria» : la exageración de esta fuente del conocer, en detrimento de la otra, se llamará «empirismo» ; la segunda, le da la evidencia de la «razón» : la exageración de esta segunda fuente del conocer, en detrimento de la anterior, se llamará «racionalismo». Es interesante observar la doble serie de características de una y otra tendencia : la empirista da a sus nociones multiplicidad, singularidad, contingencia, materialidad, agnosticismo ; la racionalista les da unidad, universalidad, necesidad, espiritualidad, panteísmo. Entre ambas direcciones (que pueden llevarse más o menos lógicamente lejos, según cada sistema, como es bien obvio) es difícil el equilibrio empírico-racional, que es tan propio de la Filosofía escolástica común al conjunto de la tradición cristiana.

147 II. *Empiristas y sensistas estrictos.*—Entre los griegos lo es, en parte, DEMÓCRITO (h. 470 a. C.) ; en cierto sentido, también HERÁCLITO (h. 500 a. C.) ; entre los medievales, ROSCELINO (h. 1050-1121) ; entre los postcartesianos, BERKELEY (1685-1763), LOCKE (1632-1704), HUME (1711-1776) ; entre los postkantianos, STUART MILL (1806-1873), WUNDT (1832-1920), etc. Como es obvio, difieren entre sí unos de otros ; pero en su conjunto esta tendencia empirística se dirige a disminuir o hasta *negar que haya* conceptos Universales : sólo hay *nombres* o *términos* llamados Universales, a los que únicamente coresponden datos singulares de múltiples sensaciones.

III. *Empiristas y sensistas menos estrictos. — a)* Entre los medievales, GUILLERMO DE OCKHAM (h. 1290-1350), y con él sus seguidores (hay autores que a éstos, lo mismo que a Ockham, los llaman «conceptualistas», y en cambio, llaman

«nominalistas» a los precedentes, o bien «terministas» ; pero prevalece el llamar «nominalistas» a los de este segundo grupo). Éstos *admiten que hay* conceptos Universales, es decir, que el Universal es realmente «uno», que no puede formarse por mera agregación de elementos singulares, cada uno de ellos distinto del otro en algo ; pero a estos conceptos Universales *nada corresponde en la realidad,* en la que todo es singular.

b) Es de notar que el conceptualismo de Kant es de contenido muy diverso, pues, según él, el elemento unitario o formal de nuestros conocimientos es *sólo* del sujeto o facultad, y es llamado «forma a priori» : para la sensación la forma es la de espacio y tiempo ; para el entendimiento son las doce categorías ; para la razón las ideas supremas a que tiende buscando el supremo incondicionado ; por consiguiente, el alcance objetivo que tienen los conceptos queda limitado dentro de la zona del sujeto, ya que es él quien ha impuesto o proyectado el elemento unitario o formal ; por tanto, se refieren los conocimientos o juicios a la cosa «únicamente en cuanto representada», pero sin que a través de ella haya ninguna posibilidad de conocer algo de la cosa «en sí», puesto que tampoco hay «comunidad de naturaleza» entre la forma a priori del sujeto y la naturaleza de la cosa.

148 IV. *Racionalistas.* — Tienden al realismo estricto, como es obvio. Entre los medievales, GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1120) ; entre los postcartesianos, ESPINOSA (1632-1677), LEIBNIZ (1646-1716), WOLFF (1679-1754) ; en cierto modo, también HUSSERL (1859-1938), por cuanto en su primer período (cuando escribió las *Investigaciones lógicas*) concebía sus «esencias» o «universales» encarnadas en el elemento hilético de la sensación, no universalizadas por la acción de la mente (como dice la Filosofía escolástica), sino en la realidad misma. La formulación extrema de este racionalismo tendería a decir : así como de Sócrates y de Protágoras digo algo «uno» (pues del primero digo que es, v. gr., hombre» y del segundo también), así *hay en la realidad una «forma universal»* o «humanidad» en cada uno de ellos, de modo que Sócrates es un sujeto con aquella forma ; Protágoras es otro

sujeto con aquella misma forma; Gorgias un tercer sujeto con idéntica forma, etc.

V. *Realismo moderado.* — Es la posición escolástica. En esta posición hay que distingiur aquello que es *patrimonio común* (y que se da como hecho cierto) de todo aquello que (como objeto de investigación o explicación de lo anterior) es diverso según las *distintas escuelas.*

149 *A) Es patrimonio común:* contra los empiristas estrictos, afirmar que hay conceptos Universales, es decir, que son algo específicamente distintos de los datos de los sentidos, de modo que un concepto Universal no puede ser un mero montón de datos sensibles; contra los nominalistas, afirmar que los conceptos Universales tienen valor en la realidad, o sea que les corresponde algo unitario en la realidad; contra Kant, que este valor unitario no es meramente del fenómeno, es decir, de la realidad «meramente en cuanto representada», debido a una proyección de una forma del sujeto o a priori, sino también algo de la realidad en sí, y por tanto, el alcance objetivo de los Universales es ontológico y transcendente, que rebasa la mera experiencia singular para expresar una propiedad de la cosa tal como es «en sí»; contra los racionalistas, que no hay en ningún sitio de la realidad (ni siquiera en un sitio supraceleste como puso Platón para sus Ideas; ni escondido en lo hilético o material dado por los sentidos, como dijo Husserl) ningún Universal. El resumen de esta posición, en lo que tiene de cierto, se encierra en dos enunciados: 1.°, está en la realidad «lo que» dice el Universal, no «el modo» universal de decirlo; 2.°, «intelligibile in sensibili», es decir, en lo sensible ofrecido por los sentidos hay la raíz ontológica para que pueda predicar de ello el Universal. En Ontología veremos más esto, dividiendo los principios de la realidad en Acto (principio unitario) y Potencia (principio múltiple, n. 410).

150 *B) Es tema de diversas explicaciones:*

— la posición llamada «tomista» (uno de cuyos principales fautores es el CARDENAL CAYETANO, O. P. (1469-1534), que interpretan las palabras de Santo Tomás muy literalmente: adviértase que los tomistas actuales mitigan en no

pocos puntos esas posiciones; pero al hablar de «tomistas» entenderemos siempre, si no se avisa lo contrario, el tomismo clásico), según la cual, si bien en la realidad existente no hay ningún universal, hay, sin embargo, en ella un acto o forma que *como tal* «es universal» en el orden extramental; de modo que, podría decirse, hay en la realidad un «universal singularizado» o multiplicado por la materia o potencia. Con esto se enlazará en Ontología la cuestión de la distinción real positiva entre especies e individuación, entre esencia y «esse»; como en Psicología, la ideogenia que explicará la formación del Universal, quitando la materia con que el «fantasma» o imaginación o sensación presenta envuelta la forma, para hacerla así Universal.

— la posición llamada «suarista» (su iniciador más destacado, aunque tuvo precedentes, es FRANCISCO SUÁREZ, S. I. (1548-1617), según el cual pueden explicarse los Universales aun cuando no haya en la realidad ningún «universal individualizado»: como todos los existentes tendrán una esencial semejanza ontológica entre sí en cuanto son Ser (radicada en el hecho de que todos proceden de Dios por creación, es decir, en cuanto al mismo ser, que les da el *ejemplar* que realizarán totalmente, y que les comunicará por *eficiencia*), el dato material y singular de los sentidos lleva consigo vinculada una exigencia de universalidad, o necesidad, exigencia que es llamada «fundamento» o «fundamental», y permite que nuestra mente considerando la realidad singular, contingente, no en cuanto singular y diferenciada, sino en cuanto al elemento que necesariamente (según lo dicho hace poco) será semejante a todos, haciendo esta abstracción, formule un Universal, al que corresponde algo en la realidad (esta exigencia, o fundamento, o necesidad), pero no como un «universal individualizado» en la cosa. Con esto se enlazará en Ontología la tesis de negar la distinción real positiva entre especie e individuación, entre esencia y existencia; como en Psicología también el negar la formación del Universal quitando la materia y librando así una forma universalizable, sino por la operación mental de considerar un dato material *en cuanto tal dato* (es decir, abstrayendo de lo singular dife-

renciado; de modo parecido se obtendrá una forma o noción, prescindiendo de las otras), de manera semejante, v. gr., a como en un campo triangular que exista, no existe allí el teorema de Pitágoras individualizado, sino la exigencia o fundamento para que la mente formule de él algo, que por estar allá exigido no puede con verdad negársele, pero que es realmente una necesidad que rebasa el dato meramente singular o empírico, permitiendo la Ciencia, la Filosofía, la Metafísica.

— la posición llamada «escotista» (su iniciador más destacado es JUAN DUNS ESCOTO, O. F. M (1266-1308), aunque tuvo precedentes y seguidores que variaron su posición en algo, lo mismo que él en algo varió), considera que si examino un objeto, v. gr., el hombre, observaré que hay en la realidad misma la «animalidad» que predico de él, y la «racionalidad»; una, en cuanto tal, no es la otra, pero por la unidad esencial con que forman el todo son *realmente* lo mismo, aunque *formalmente por naturaleza de la cosa* (o sea, en cuanto «formalidades») no lo sean. Se diferencia esta posición de la anterior de Suárez en que la de Suárez atribuia *a la mente* formar esta abstracción del Universal, dejando en la cosa sólo la exigencia, o necesidad, o fundamento; pero Escoto concibe que *en la misma cosa* está, que sea a la vez la misma y no la misma, según se entienda como expresada por una formalidad o por otra o en su todo.

VI. En esta tesis, como es obvio, dejamos enteramente de lado lo que hemos expresado en la letra *B*: convenía exponerlo brevemente aquí para dar a conocer al lector de qué manera podría investigar la solución fundamental hacia soluciones ulteriores: pero en esta tesis en que nos ceñimos a lo cierto, sólo exponemos lo expresado con la letra *A*.

Grado de certeza.

151 En algunas tesis en que sea más conveniente, incluiremos bajo este epígrafe la declaración sobre qué grado de certeza pretendemos que tienen las pruebas. En esta tesis, lo expre-

sado por el número 148, V, *A*, lo damos como cierto ; lo expresado por el número 148, V, *B* (de que no tratamos), como algo que cae, dentro de la mayor o menor probabilidad, dentro de las investigaciones sistemáticas de escuela.

Demostración.

152 *I parte: Tenemos conceptos Universales distintos de las sensaciones.*

Hay una diferencia *esencial* entre la sensación o fantasma y el concepto Universal.

a) Sea, por ejemplo, la noción de miriágono o polígono de mil lados ; puedo tener imaginación de un triángulo, de un cuadrado, de un pentágono, etc. ; de un polígono de mil lados, en cuanto distinto del que tiene mil dos, *no puede tener ninguna imaginación, pero un concepto, sí.*

b) La sensación, por ejemplo, de «esta» mesa, precisamente porque expresa lo de una en cuanto una (su color propio, su tamaño, sus manchas, sus cortes) en cuanto singular *no conviene unívocamente* con la sensación de otra ; y por ello si formo de varias una imagen común, será un promedio borroso, que no convendrá entonces a ninguna unívocamente, sino aproximativamente ; pero la noción Universal, v. gr., de «la» mesa *puede predicarse unívocamente* de todas las mesas que convengan con aquella noción, cuya comprehensión haya querido expresar al dar la definición de mesa.

c) La sensación sólo puede expresar *elementos materiales de modo material* o sensible ; el concepto, en cambio, expresa de modo inteligible, y por tanto, *los materiales inmaterialmente* (es decir, prescindiendo de la materia, como cuando digo «substancia», «causa», «ser», que pueden tanto aplicarse a un objeto material como a un puro espíritu), y, además, *los espirituales,* es decir, que niegan toda materia (por ejemplo, alma espiritual, Dios).

d) La sensación nos presenta algo que se da *contingentemente* (aunque sea portador de elementos que le predicaré

con conceptos Universales, y por tanto, con cierto grado de necesidad); en cambio, el concepto nos da su contenido con una *esencial necesidad*; por ejemplo, si dibujo en la pizarra un círculo y digo: «sus radios son iguales», del círculo pintado en la pizarra (y de la sensación con que se me presenta), es falso, sólo serán aproximativamente iguales; pero el concepto de círculo necesariamente exige que todos sus radios sean iguales, como exige que todos los círculos necesariamente convengan en la noción que forma la comprehensión de círculo.

e) Esta diferencia no es sólo de «grado», sino de «especie», y por ello *sumando muchas sensaciones,* nunca llegaré a obtener un concepto Universal, así como el Universal «hombre», si bien no exige que *actualmente* los hombres sean en multitud infinita, no obstante, puede indefinidamente multiplicarse de ellos, como Todo potencial, y por tanto, el Todo potencial, que es el concepto Universal, nunca se obtendrá por mera suma de elementos individuales.

153 Esto supuesto, reduzcamos en forma esta Argumentación:

Si hay una representación cognoscitiva, *a)* cuyo contenido puede expresar lo que es inexpresable por la sensación; *b)* unívocamente, en vez de aproximativamente; *c)* no sólo seres materiales materialmente, sino seres materiales inmaterialmente y espirituales; *d)* no sólo contingentemente, sino de modo quiditativo con esencial necesidad; *e)* formando un Todo potencial imposible de obtener por mera adición de sensaciones, = entonces hay en nuestra atribución judicativa conceptos Universales, esencialmente distintos de las sensaciones.

Pero hay una representación cognoscitiva, *a), b), c), d)* y *e).*

Luego hay en nuestra atribución judicativa conceptos Universales, esencialmente distintos de las sensaciones.

154 *II parte: Alcance ontológico y transcendente de los conceptos Universales.*

1.° No se trata ahora de justificar la objetividad de «tal» o «cual» concepto Universal (por ejemplo, del de «cantidad», o del de «substancia», etc.), pues esto es precisamente lo que se hará en el decurso de la Filosofía, demostrando que

tal concepto determinado tiene valor objetivo, por ejemplo, el de causa, el de substancia, el de ser, etc. Se trata aquí sólo de demostrar que el concepto Universal como tal, del que se ha probado en la parte anterior que existe en nuestras predicaciones, tiene *alcance ontológico, transcendente*; es decir, de suyo lo tiene o puede tenerlo.

Ahora bien, dentro de las doctrinas señaladas en el número 147, III, hay dos grupos: *a)* los conceptos Universales, si bien existen en nosotros, *no tienen alcance ontológico* porque todo lo que existe en la realidad es singular (nada universal vemos); todo es contingente (nada necesario); todo material (nada espiritual percibimos con los sentidos); todo mudable (nada inmutable palpamos o vemos); pero los conceptos Universales son, por el contrario, algo Universal. Necesario, Inmaterial, Inmutable o unívoco, a través de las predicaciones del tiempo y del espacio; luego no tienen alcance ontológico por esta razón apuntada.

b) les niega alcance transcendente: las doce categorías en que se subsumen todas las predicaciones o conceptos Universales, precisamente porque contienen una unidad que no está dada en la realidad empírica del *objeto,* proviene *sólo del sujeto*; por tanto, son de suyo ciegas, vacías; si las predico del producto de una sensación (que se ha hecho algo «uno» por otra forma a priori sólo del sujeto, la del espacio para la sensibilidad externa, la del tiempo para la externa y para la interna), entonces su alcance *será en cierto modo objetivo,* es decir, en el orden de los fenómenos, pero objetivo sólo en la *inmanencia*, o en la cosa *meramente como representada.* Puesto que no hay ninguna comunidad con la cosa en sí (la forma, hemos dicho, es a priori en el sentido de que es «sólo» de la facultad cognoscente), también su alcance será *sólo inmanente*: por tanto, sólo de la cosa en cuanto representada, o perceptible, u objeto de una experiencia posible, luego no transcedente no de la cosa «en sí», y por consiguiente, tampoco tendrá alcance ontológico.

155 2.° En cuanto al modo de razonar de Kant (que no muestra conocer la teoría de la abstracción escolástica, sino sólo a Leibniz, y a través de él, muy deficientemente, algo

de la escolástica), le basta que algo no esté en la empiria solo, es decir, en la experiencia sensible sola, para deducir que está sólo en el sujeto: en la experiencia sensible no está el singular, luego toda universalidad y necesidad provienen sólo del sujeto conocedor: pero este modo de razonar es incorrecto, porque hay un término medio en el Dilema: que esté fundamentalmente en la experiencia sensible, y formalmente en la operación del sujeto, es decir, provenga de ambos, como dice Aristóteles, que está «intelligibile in sensibili».

En cuanto a los empiristas del otro grupo, hay dos peldaños, o dos grados de respuesta: en el primero, basta demostrar que hay, por lo menos, un concepto Universal con valor ontológico para que todos puedan tenerlo; después ya se examinará cuáles son objetivos de hecho, y por qué; también para después queda la investigación ulterior sobre el modo de explicar este hecho.

156 3.° *Demostración de la II parte.*

Ante todo, de la teoría del primer grupo, es decir, del empirismo de Ockham y de los nominalistas que le siguen.

Es un hecho inmediatamente presente en nuestra conciencia que usamos con alcance ontológico algunos conceptos universales; luego es posible y real el alcance ontológico que «de suyo» tienen los tales conceptos, sea cual sea el ámbito o número de ellos, y sean cuales fueren las explicaciones ulteriores del cómo sucede así. Pongámonos ante algunos ejemplos:

a) Imagino un círculo y de este dato sensible digo atribuyéndole un concepto Universal: «en la medida en que se acerque a ser un círculo, en la misma medida exigirá que sus radios se acerquen a ser iguales». Aquí no sólo intuyo algo sensible (el dato de la imaginación), sino que es portador de una *exigencia universal* contenida en la comprehensión del concepto Universal «círculo».

b) Tengo el acto de conciencia que es la percepción de un reloj, por verlo y oírlo simultáneamente (prescindo de si a esta percepción sensible del reloj le corresponde como realidad «en sí», fuera de mi conciencia, algo que alcance por mi sensación y conceptos: hablo sólo del reloj presente en mi

sensación). Ahora bien, si atribuyo a este Todo que es la percepción doble del reloj por la visión y audición un concepto Universal, por ejemplo, el de ser un «Todo», de «ser mayor que una de sus partes», de ser «doble con dos sensaciones respecto de una sola», etc., entonces percibo intuitivamente con la conciencia refleja que en el contenido existente en la sensación de la conciencia directa, se realiza lo que he expresado por el Predicado Universal, y que el dato sensible efectivamente traía en sí la exigencia o necesidad contenida en el concepto Universal que he predicado de él.

c) De igual modo, de este acto de conciencia que es la visión y audición de un reloj puedo decir Predicados como son «existe» (es decir, existe en mi conciencia como ente portador de una esencia, que ahora realiza en mi conciencia) ; puedo decir que es «ser», que tiene «aptitud para existir en mi conciencia», etc., en una palabra, que el concepto de «Ser», atribuido a los datos de mi conciencia, tiene alcance ontológico.

157 En cuanto al segundo grupo, o sea de Kant, habría que decir que los conceptos Universales no aplican una forma «meramente» a priori, de modo ciego, a un dato de la sensibilidad, impidiéndome esta pantalla de la aprioridad puramente subjetiva poder atribuir el contenido del concepto a la realidad como «en sí». En efecto :

a) Tengo en mi conciencia la percepción de ver y de oir el reloj : y de este dato de la sensibilidad (informada por el tiempo o forma de la sensibilidad interna, según Kant) predico, por ejemplo, el concepto de Relación al decir : «doble» : «ver y oir es doble que ver solo». Si esto no lo digo de estos actos tal como están «en sí» (en mi conciencia), sino meramente como representados cuando reflexiono sobre ellos representándomelos en mi pensamiento, entonces Kant no puede hacer la Crítica de la mente humana a través de sus actos, pues sólo hablaría de los actos «en cuanto puramente representados cuando habla de ellos». Pero si él puede hacerla, porque verdaderamente lo que diga alcanza los actos de conciencia en cuanto están «en sí», entonces al aplicarles la categoría de Relación, comprueba de un

modo inmediatamente presente e infrustrable casos en los cuales el Universal tiene alcance transcendente al pensamiento.

b) De modo parecido puedo comprobar que tiene alcance transcendente el concepto de Todo o totalidad (una de las categorías kantianas), el concepto de realidad (otra categoría); más aún, el de causalidad. En efecto, puesto el acto psicológico de querer imaginarme un árbol que hay en el jardín, sigue en mi conciencia el acto de imaginármelo; reiterándolo se reitera la imaginación, etc. Ahora bien, si llamamos Causa aquello que determina el ser de otro (prescindiendo ahora de más determinaciones, y prescindiendo de si está el «yo» actuando «en sí» por su acto de querer) nos basta la comprobación inmediata de conciencia para intuir que también a veces tiene alcance transcendente al pensamiento, el concepto Universal de Causa.

c) El mismo proceso podría seguirse a propósito del concepto de «ente», «existente», «Ser», «apto para existir», «contingente», «necesario» (v. gr. el acto de imaginarme aquel árbol «necesariamente será acto»).

Resumamos: en el contenido de la sensación o fantasma que está en mi conciencia descubro «quididades» (o sea lo expresado por «conceptos Universales») de suerte que compruebo de modo inmediato e infrustrable por la conciencia refleja, que las predico con verdad dando alcance transcendente a conceptos Universales. En estos casos precisamente coincide *lo «sensible» de la experiencia* con la misma *realidad «en sí» existente* y compruebo con igual inmediatez de conciencia, que de ellos *predico con alcance ontológico y transcendente los conceptos Universales.*

159 Podemos ahora resumir esta Argumentación en forma:

Si percibo actos de conciencia: 1.°, como existentes «en sí», en mí; 2.°, cuyo dato sensible inmediato de experiencia es portador y verificador de los conceptos universales que les atribuyo = entonces he de afirmar el alcance ontológico y transcendente de los conceptos Universales.

Pero percibo actos de conciencia: 1.°, como existentes «en sí», en mí; 2.°, cuyo dato sensible inmediato de expe-

riencia es portador y verificador de los conceptos universales que les atribuyo.

Luego he de afirmar el alcance ontológico y transcendente de los conceptos Universales.

La *Menor* ya ha sido demostrada antes (n. 156-157); y la *Mayor* no requiere declaración.

Complemento.

159 En un tratado completo de Criterología podría prolongarse el procedimiento seguido hasta aquí para comprobar que también empleamos con alcance trascendente los Primeros Principios; la atribución al «yo» de la causalidad respecto de sus propios actos, etc. Ahora nos bastará con una brevísima indicación:

1.° *Primeros Principios.* — Es un dato inmediato de nuestra conciencia que no aplicamos el Principio de no-contradicción de un modo «meramente formal» (es decir, como «mera» ley del pensar) sino también *extendiéndolo* (Erweiterungsurteil) como ley del ser: en tal ser particular que percibo inmediatamente, como es un acto psíquico, descubro la exigencia o necesidad que él *como existente «en sí»* tiene para no poder no ser, de modo Universal: con ello salto desde un singular presente en la experiencia a una síntesis «a priori» pero que no es «meramente» a priori, sino al revés como expresión de una exigencia o necesidad del mismo ser, que se verifica en lo dado en la experiencia sensible.

En efecto, si tengo v. gr. un dolor de muelas y digo de él: «en cuanto "sea" dolor de muelas (o en cuanto "exista" este dolor de muelas) necesariamente debe existir, excluyendo no ser en aquel sentido», entonces intuyo que mi evidencia, el sentido de mi atribución, no es decir: «*porque he de pensar así,* por ello lo atribuyo al dolor, sin saber si «en sí» este dolor puede o no puede en el mismo sentido ser y no ser»; antes por el contrario lo que intuyo inmediatamente es que: «*porque él tiene "en sí"* esta exigencia o necesidad, por ello digo de un modo universal y necesario que excluye para todo

caso, más allá de toda experiencia posible no ser en cuanto sea».

Pero si ya se ha establecido que es de este modo ontológico y transcendente, el alcance de aquel Principio que a primera vista podría parecer más analítico (el de No-contradicción) de modo que con una síntesis extiende la necesidad y universalidad más allá de cualquier experiencia singular, entonces habremos de decir lo mismo del Principio de razón suficiente. Porque demostraremos en Ontología de este Principio, que precisamente poniendo el Ser de modo gratuito (porque sí», sin otra conexión con el ser) se niega su inteligibilidad y por tanto su no-contradicción. Una vez se comprueba que el Principio de razón suficiente tiene alcance ontológico, transcendente, lo mismo vale para el de causalidad, pues éste sólo da la razón suficiente para un caso particular, que es para la existencia de un contingente, que por ser contingente no tiene en sí, en cuanto contingente la necesidad, o conexión con el ser, o razón suficiente, que está en otro, llamado Causa.

2.° También es evidente el paso que se hace de modo parecido hasta el propio «yo» como existente «en sí», y «causa» de sus actos, partiendo de la captación de los actos de conciencia, que aparecen todos ellos referidos a un centro, a un «yo», de modo que no se nos dan de un modo impersonal, sino injertados a un centro: no percibo realizándose en mi conciencia «la» visión del reloj, o «se ve» un reloj, sino «mi» visión del reloj, de suerte que a este centro confluyen la visión, la audición, el tacto, el pensamiento, etc., como referidos a él, de quien brotan, a quien inhieren. Por tanto: 1.°, ya sea que uno prefiera decir que capta inmediatamente *a través* de los actos psíquicos el «yo» como *existente en sí* y como *causa* (por lo menos parcial) de ellos; 2.°, ya sea que otro prefiera inferir o demostrar que tiene alcance ontológico y transcendente esta atribución (valiéndose de los Primeros Principios, cuyo alcance ya ha demostrado, de suerte que cesan por lo mismo las objeciones para su aplicación a este nuevo caso, puesto que si valiesen también hubieran valido contra su alcance transcendente y ontológico, antes demostrado), de todos modos se pasa a afirmar la realidad

transcendente y causa de los propios actos de conciencia del sujeto «yo» que captamos a través de los actos de conciencia.

3.° Obsérvese que en la prueba de la tesis no hemos dicho nada de los realistas exagerados, señalados en el n. 148, IV. En realidad éstos no niegan el alcance ontológico y transcendente del concepto Universal, meramente por el hecho de que exageren tanto este alcance, que le den una consistencia física, a modo de Idea platónica. Por ello es más oportuno dejar para otro sitio el tratar de esta posición cfr. Ontología, la tesis de las Esencias posibles.

Objeciones.

160 1. Lo que no está en la cosa, está en el entendimiento. La universalidad no está en la cosa. Luego la universalidad está en el entendimiento.

Resp.: Dist. la *Mayor:* si no está en la cosa, al menos fundamentalmente, lo *Concedo* ; si está en la cosa al menos fundamentalmente, *Subdist.:* está en el entendimiento «representativamente» pero pudiendo estar en la cosa «entitativamente» lo *Concedo* ; está en el entendimiento sólo, lo *Niego.* — Contradistingo la *Menor* y niego el Consecuente y la Consecuencia.

2. Si las cosas son singulares, su representación no puede ser Universal. Pero las cosas son singulares. Luego su representación no puede ser Universal.

Resp.: Dist. la *Mayor:* una representación que no contuviese el singular en su *extensión,* no podría ser Universal, lo *Concedo* ; que no lo contuviese en su *comprehensión,* no podría ser Universal, *Subdist.:* si contuviese el singular en cuanto singular (es decir, en cuanto «diferenciado» o no-universal) no podría ser Universal, lo *Concedo;* si contuviese el singular no en cuanto singular sino en cuanto a su «quididad» (es decir, «indiferenciada» o universal) no podría ser Universal, de nuevo *Subdistingo:* si se obtuviese esta indiferenciación porque «negase» lo diferenciante, lo *Conce-*

do; si se obtuviese esta indiferenciación porque «prescindiese» de lo diferenciante, lo *Niego*.

3. Aquella representación que no expresa la realidad como es, no es verdadera. Pero el Universal es una representación que no expresa la realidad como es. Luego el Universal no es verdadero.

Resp.: Dist. May.: si no lo expresa como es porque *niega algo que es,* o porque *dice algo que no es,* lo *Concedo;* si no lo expresa porque *prescinde* de algo que es, no es verdadera, *Subdist.:* si el *modo* de prescindir (o sea la misma «precisión», la misma «universalización»), se atribuyese a la realidad, lo *Concedo;* si el *modo* de prescindir, no se atribuye a la misma realidad, de nuevo *Subdistingo:* no es *exhaustivamente* verdadera, lo *Concedo;* no es *parcialmente* verdadera, lo *Niego*.

4. Aquella representación que por prescindir sólo es parcialmente verdadera y permite que otras distintas sean también parcialmente verdaderas, cae en el relativismo. El concepto Universal es aquella representación que por prescindir sólo es parcialmente verdadera y permite que otras distintas sean también parcialmente verdaderas. Luego el concepto Universal cae en el relativismo.

Resp.: Dist. si es parcialmente verdadera por prescindir de algunas notas, pero en la comprehensión de las que dice universalmente («ser» etc.), están comprendidas todas, excluyendo así la contradición, entonces cae en el relativismo, lo *Niego;* si es parcialmente verdadera porque sólo hubiese posibilidad de decir singulares, que no excluyesen otros opuestos, caería en el relativismo, lo *Concedo*.

5. Aquella representación que por incompleta permite decir otras notas indefinidamente, sin nada absoluto nunca, cae en el relativismo. Pero el concepto Universal es aquella representación que por incompleta permite decir otras notas indefinidamente, sin nada absoluto nunca. Luego el concepto Universal cae en el relativismo.

Resp.: Dist. la *Mayor*: cae en el relativismo *impropiamente* dicho, sin nada *absoluto* en el sentido de incapaz de mayor perfección, lo *Concedo*; cae en el relativismo *propia-*

mente dicho, sin nada *absoluto* en cuanto a que un aserto excluye absolutamente el opuesto contradictoriamente, lo *Niego.*

6. Si las cosas son mudables, nunca se podrán expresar con conceptos inmutables. Pero las cosas son mudables. Luego nunca se podrán expresar con conceptos inmutables.

Resp.: Si las cosas fuesen «*totalmente*» mudables, lo *Concedo* (precisamente por ello en Ontología demostraremos que es contradictoria la noción de un «puro hacerse» sin móvil o sujeto que se haga, n. 410-431, con la teoría Potencia-Acto) ; si no lo son «*totalmente, Subdistingo:* no los expresaremos con un concepto Universal «exhaustivo», lo *Concedo;* con uno «perfectible» (pero que exprese verdaderamente algo esencial, de un modo universal en cuya comprehensión cae todo), lo *Niego.*

7. Si según la doctrina de los Universales *Luis es hombre* y también *Pedro es hombre,* entonces Luis y Pedro son uno solo. Pero según la doctrina de los Universales *Luis es hombre* y también *Pedro es hombre.* Luego Luis y Pedro son uno solo.

Resp.: Son *uno* solo con la *unidad del Universal,* o nota prescindida del fundamento en la realidad, o en cuanto *hombre,* lo *Concedo* ; son *uno* solo con la *unidad del Singular,* o nota negada de otro, o en cuanto *este* hombre, lo *Niego.*

CAPÍTULO VII

DESDE LA CAPTACION DE LA REALIDAD, MAS ALLÁ DE NUESTRA CONCIENCIA, HASTA LA METAFÍSICA

Nexo con el capítulo precedente.

161 Al preguntarnos cómo podemos buscar una justificación refleja, filosófica, de la certeza que ya, por otro lado, todos poseemos legítimamente de un modo espontáneo y natural acerca de nuestra aptitud para conocer la realidad en sí, dimos en el capítulo precedente un primer paso : el paso que consistía en hallar lo que podríamos llamar «transcendencia en la inmanencia».

Es decir, no se puede afirmar que al captar un hecho sensible o fenómeno, lo captado sea «meramente» subjetivo, porque en nuestra misma conciencia se dan hechos sumergidos también en el flujo sensible del tiempo, los cuales, sin embargo, son inmediatamente perceptibles, porque intuimos a la vez en la conciencia tanto la presencia del hecho sensible como el pensamiento que tenemos de él al afirmar que existe. Más aún, sin esto no se podría hacer ninguna Crítica sobre la aptitud de la mente a través de sus actos, ni siquiera decir que se hace o que no se hace, pues es un sin-sentido hablar de la aptitud o ineptitud *de los actos* de la mente para representar algo, si hablamos de aquellos *«meramente» como representados* ahora en mí cuando pienso en ellos : si no alcanzamos lo que son ellos «en sí» no podemos decir nada de ellos, pues nuestros actos de pensamiento, «en cuanto meramente representados» ahora cuando pienso en ellos, no pueden representar : un soldado armado puede matar, pero no puede matar la representación de un soldado armado ;

un dolor de muelas «en sí» es doloroso, pero el pensamiento o representación del dolor de muelas (es decir, el dolor «como representado») no es doloroso como él.

Esta comprobación refleja la extendíamos más allá de la simple aprehensión, pues la hacíamos llegar hasta el alcance de los conceptos Universales, al pensar con conceptos Universales sobre nuestros actos de conciencia y juzgar sobre ellos.

Y todavía más allá, hasta justificar así con igual inmediatez las nociones de Verdad, Evidencia, Certeza, el concepto de Ser, los Primeros Principios, etc.

Con esto intuimos que tenemos captación de algo que en cierto sentido era transcendente: transcendía el mismo pensamiento. Es decir, no era el pensamiento quien «construía», v. gr., el aserto «el Todo es mayor que su parte», sino que estaba presente en nuestra conciencia, 1.°, la realidad en sí de *algún* Todo que comprobábamos mayor que su parte; 2.°, intuíamos con igual inmediatez que este singular sensible captado «en sí» era el *portador* de los *Universales* que le predicábamos, es decir, de la necesidad y de la universalidad; así podíamos afirmar con evidencia inmediata que porque intuíamos que «Universal y necesariamente el dolor *en sí* no podrá en igual sentido ser y no ser, *por ello lo decíamos*», y no al revés, que «por estar necesitados según un principio formal a pensarlo así, se lo atribuíamos al dolor, presente en nuestra conciencia». Más aún, sin esto tampoco se podría hacer la Crítica de la mente humana negando su aptitud transcendente, pues meramente habríamos dicho que también nosotros «hemos tenido que pensar así de ella por una necesidad que no es expresión del objeto *en sí* (en este caso la mente humana o sus actos, de que hiciéramos la Crítica), sino *meramente* en cuanto representada», pero que en la realidad, *externa al acto* con que hemos negado nuestra capacidad para que la mente capte algo transcendente, quizá la mente «en sí» captaría algo transcendente; o bien que en igual sentido quizá lo captaría y no lo captaría, lo ignoramos: lo cual es un perfecto absurdo.

162 El nuevo paso que ahora damos no sólo descubrirá la «transcendencia dentro de la inmanencia» de la propia con-

ciencia humana, sino la transcendencia de algo cuya existencia en sí se halla «más allá de la conciencia humana». Si digo: «existe un árbol», 1.°, no sólo se da en mi conciencia el hecho de «percibir» un árbol y de decir con verdad que capto «en sí» *en mi conciencia* la realidad psíquica de esta percepción, sino 2.°, se da también como existente «en sí» *fuera de mi conciencia* el árbol que echa raíces, hojas, frutos. De este nuevo paso, o sea del de la plena transcendencia, trataremos ahora para llegar al «mundo externo».

TESIS 1.ª: ES INMEDIATAMENTE EVIDENTE LA JUSTIFICACIÓN DE LA EVIDENCIA MEDIATA

Estado de la cuestión.

163 En el paso dado en el capítulo anterior hemos justificado las nociones de Verdad, Certeza y Evidencia (n. 139). En la tesis 2.ª (n. 133), en cuanto estaban inmediatamente presentes los dos términos cuya confrontación hacíamos; en la tesis 3.ª (n. 142), la universalidad de los conceptos ya no estaba inmediatamente presente *en cuanto a todo*, pero estaba inmediatamente presente un Singular que era *portador de la exigencia* de las atribuciones universales que se hacían de él, v. gr., al formular juicios como éste: «el Todo es mayor que su parte», 1.°, teníamos presentes *algunos* actos de conciencia, a, b, c, d, ..., en los que veíamos se cumplía la verdad de estos asertos; no la comprobación de ellos en *todos* los actos posibles (transcendiendo la experiencia singular, pues nunca se da en la experiencia un Universal existiendo); 2.°, sin embargo, lo afirmábamos para *todos*, pues veíamos aquellos de quienes eran verdaderas las atribuciones universales, que eran *portadores de la exigencia* de universalidad para todos los actos posibles.

Ahora seguimos un proceso en parte parecido; hay captación inmediata de un *Medio* y de que éste lleva en sí una *conexión* con un tercero o Extremo no inmediatamente presente en la conciencia, sino que la transciende, pero pasaremos

a él porque negándolo negaríamos aquel que está inmediatamente presente y que lleva en sí esta conexión.

Nociones.

164 *Evidencia* es aquella propiedad por la cual 1.° un objeto se abre o manifiesta a la mente con una conexión entre este objeto y la mente; 2.°, con claridad, es decir, con tal fuerza se manifiesta esta conexión, que el sujeto tiene *a)* por lo menos luz *suficiente* para captar la conexión objetiva que hay entre su conocimiento y el objeto; *b)* y a veces no sólo suficiente, sino hasta *necesitante,* es decir, que hace que sean psicológicamente imposibles las dudas imprudentes, nacidas de la debilidad del sujeto.

Así como llamábamos la Certeza cualidad del *acto del sujeto,* pero notábamos que *secundariamente* también pueden decirse ciertas las cosas o los asertos de ellas considerados en sí mismos (n. 139, 4.°), de modo parecido ahora decimos que la Evidencia es una cualidad del *objeto,* pero que *secundariamente* puede llamarse también evidente el acto del sujeto, en cuanto por él está en posesión de una representación del objeto y conoce el nexo que ata esta representación al objeto.

Evidencia inmediata es aquella en la cual el mismo objeto presente a la conciencia es el que aparece conexo con la representación o verdad que tenemos de él.

Evidencia mediata es aquella en la cual el objeto presente en la conciencia (que aparece connexo con la representación o verdad que tenemos de él) es un Medio portador de una conexión con un tercero, cuya negación importaría *negar el Medio* (inmediatamente presente) y *su exigencia de conexión* (conexión presente también en la conciencia inmediatamente) con el tercero. Sin decirlo ya se entiende que los grados de sucesiva mediación son muchos.

Diversas doctrinas.

165 1.ª TOMÁS REID (1704-1796), fundador de la llamada escuela escocesa», ponía el distintivo de la Certeza o Criterio de Verdad en lo que llamaba «sentido común». Si con esto quería decir que no bastaban las especulaciones de Kant para persuadir su agnosticismo transcendental, aunque un hombre sencillo no pudiese responder a ellas científica, o sea reflejamente, pues el hecho de la Verdad legítimamente poseída le era dado por la misma naturaleza, llamando a este medio natural «sentido común», entonces en esta interpretación no criticamos a Reid. Pero si quería decir que el Criterio de la Verdad era un «sentimiento» o «instinto», negamos que en el orden reflejo o filosófico pueda ser suficiente. De modo parecido, FR. H. JACOBI (1743-1819) estableció un cierto «sentimiento racional» como Criterio de Verdad.

2.ª LUIS DE BONALD (1754-1840), fundador del llamado «tradicionalismo», pone en el lenguaje un medio necesario para el desarrollo intelectual del hombre; pero el valor del lenguaje no se justifica sin ver que proviene de una primitiva revelación. FELICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS (1782-1854), de modo parecido, y AUGUSTO BONNETTY (1798-1879) hacen depender de la autoridad extrínseca el Criterio de la Verdad.

3.ª *Los racionalistas,* como RENATO DESCARTES (1596-1650) y BENITO DE ESPINOSA (1632-1677), tienen bastante con lo que está implicado de modo claro y distinto *en una idea,* sin garantizar que esta idea lleve en sí caracteres que muestren que o bien su contenido está *dado inmediatamente* en la conciencia, o bien esté en ella *algo en conexión necesaria* con la representación contenida en tal idea. Por esto Descartes cree poder demostrar la existencia de Dios partiendo de la sola idea clara y distinta de Dios.

4.ª Nuestra posición no ha de defender ahora que la Evidencia es Criterio de Verdad cuando está inmediatamente presente en la conciencia un objeto (acto psíquico) y la representación de él, pues esto ya se estableció (nn. 137-140); sino que extiende lo dicho a fin de afirmarlo de un modo general, es decir, que valga también para la Evidencia «me-

diata», de modo que el Criterio de Verdad es la Evidencia, ya inmediata, ya mediata; ya psicológicamente necesitante, ya no necesitante psicológicamente.

Demostración.

166 I. *La Evidencia se requiere y basta.*

Aquel conjunto de actos y nexos con que 1.°, un objeto se manifiesta a la conciencia inmediatamente, y 2.°, la mente lo percibe por lo menos portador de un nexo con un tercero = es lo que se requiere y basta para que la mente legítimamente conozca que conoce, es decir, con Certeza fundada.

Pero la Evidencia, tal como la hemos definido, = es aquel conjunto de actos y nexos con que, 1.°, un objeto se manifiesta a la conciencia inmediatamente, y 2.°, la mente lo percibe por lo menos portador de un nexo con un tercero.

Luego la Evidencia, tal como la hemos definido, = es lo que se requiere y basta para que la mente legítimamente conozca que conoce, es decir, con Certeza fundada.

Mayor: ha sido establecida antes (nn. 137-140) en lo que se refiere a los objetos presentes en la conciencia, y en cuanto al nexo presente (exigencia de universalidad y necesidad); pero esta razón que se veía entonces para un caso particular, vale de suyo para cualquier otro caso en que se dé: luego para la Evidencia de un modo general.

Menor: no requiere nueva declaración.

167 II. *Los otros criterios antes expuestos ni se requieren ni bastan.*

a) Las otras doctrinas enumeradas (n. 165) no bastan en el orden de la *reflexión filosófica* si no se fundan en la Evidencia establecida, pues no podemos establecer estos criterios *por sí mismos,* sino basándolos en la Evidencia, mientras que la Evidencia se justifica ante la conciencia por sí misma: es decir, el *principio de Evidencia es evidente.*

Adviértase: no sería contra esto lo que dice JAIME BALMES (1810-1848) cuando afirma que el principio de Evidencia no es evidente, porque él por «evidencia» entiende la sola capta-

ción de lo contenido o implicado en una idea en el sentido *cartesiano*, antes rechazado (n. 165, 3.°), pues en este sentido cartesiano el principio de evidencia no sería evidente; en efecto, se requiere, además de la percepción de lo que está contenido o implicado en una idea, la captación inmediata de *hechos* de conciencia, como dice Balmes acertadamente (y aún añade otro tercer elemento: una *naturaleza* orientada finalísticamente a su objeto, aunque lo llame con el nombre poco afortunado de «instinto intelectual» —para lo especulativo— y «sentido común» —para lo práctico—; pero de este tercer elemento nosotros no hemos de hablar porque si bien es verdad que se requiere que esté, no hemos de justificarlo, ya que nosotros no lo hemos puesto en duda, como Descartes (n. 128), y basta que esté subyacente de hecho).

b) Los otros criterios no se requieren, supuesta la Evidencia, pues hemos mostrado reflejamente su justificación, sin recurrir a ellos.

168 III. *La Evidencia mediata es asimismo legítima.*

a) Por una parte comprobemos en nuestra misma conciencia y de un modo inmediato que lo expresado por una noción universal se realiza *en los individuos singulares*, o actos, que tenemos presentes. Pongamos para ello un ejemplo, el mismo que anteriormente hemos usado, de la mayoridad del Todo: «Necesaria (o universalmente) el Todo actual es mayor que su parte», y comprobemos que en un conjunto de actos psíquicos a, b, c, d, ..., se realiza efectivamente que el Todo es mayor que una de sus partes.

b) Por otra parte comprobemos también (lo cual ya lo dijimos anteriormente, pero aquí sólo se repite para enlazarlo con lo que sigue a continuación) que estos singulares llevan en sí la *exigencia de universalidad*, que no podemos negar, sin negar por lo mismo su necesidad en «a» (que comprobamos), su necesidad en «b» (que comprobamos), etc. Es decir, no está inmediatamente presente la misma comprobación de universalidad, o la misma realización de *universalidad infinita* porque es imposible que *exista* (por tanto, como singular) un Universal, pero está presente la exigencia de Universalidad, y su verificación en todos los actos que

hemos tenido presentes. Ya notamos que sin admitir esto tampoco se podría hacer ninguna Crítica, pues sería imposible fijar ninguna ley o aserto universal, necesario, ni siquiera en sentido «meramente formal», ya que comprobamos que el sentido es que «porque tal hecho *es* así en nuestra conciencia, por ello lo decimos», y no que «porque lo *hemos de decir así*, lo aplicamos» (n. 161).

c) Pues bien, apliquemos el mismo proceso a la llamada Evidencia mediata : percibo claramente presente en mi conciencia un *Medio* ; no sólo esto, sino que lo percibo *portador de una conexión* con un tercero, que es el afirmado por la Evidencia mediata. En rigor, pues, en esta nueva prueba no hacemos más que explicitar, o aplicar a un caso nuevo, lo que ya estaba dicho de un modo general (n. 166) y comprobado (nn. 137-140).

169 *d)* Resumiendo lo anterior en forma, para su mayor claridad, tenemos :

Si es inmediatamente evidente la presencia en la conciencia, 1.°, de un Medio, 2.°, necesariamente conexo con un Extremo no presente = entonces nos es inmediatamente presente la evidencia de que está contenida esta afirmación de evidencia mediata.

Pero es inmediatamente evidente la presencia en la conciencia, 1.°, de un Medio, 2.°, necesariamente conexo con un Extremo no presente.

Luego nos es inmediatamente presente la evidencia de que está contenida esta afirmación de evidencia mediata.

Mayor: tomemos como noción inmediatamente presente y evidente ésta : «Si existe un ser compuesto de alma y cuerpo, en cuanto ambos componentes sean separables, será mortal», que podemos enunciarlo de modo categórico así : «Todo hombre será mortal» ; pero, además, me represento otra noción conexa con la anterior cuando digo : «X, Y, Z, ..., es hombre» ; entonces me es inmediatamente evidente que puedo pasar desde la comprobación de un hecho y la exigencia o conexión contenida en él, a afirmar aquel Extremo sin el cual habría de negar el anterior hecho y su conexión con este Extremo.

Menor: no requiere declaración.

170 Con ello, pues, hemos mostrado (propiamente no es demostración) la evidente legitimidad del proceso *deductivo*, es decir, del Silogismo contra las objeciones de los empiristas, v. gr., Stuart Mill, el cual suponía que sólo podemos afirmar la universalidad del Medio o Todo potencial después de comprobar, uno por uno en la experiencia, todos los innumerables casos de su extensión ilimitada (nn. 107-108), lo cual ni siquiera él podía hacerlo para afirmar la validez de su propia doctrina (enunciada universalmente) para todos los casos hipotéticos a que pueda aplicarse, distintos del que él creía comprobar; en realidad sucedía que imaginaba que sólo podía haber un todo «actual», pero si así fuera, no habría universalidad verdadera ni necesidad, y por tanto, no podría establecer ninguna ciencia, ni sistema de Lógica, ni ningún aserto con pretensiones de ser verdadero.

Objeciones.

171 1.ª Si la Evidencia inmediata se prueba mediatamente se comete una petición de principio. Pero la Evidencia inmediata se prueba mediatamente. Luego se comete una petición de principio.

Resp.: Si es mediata sólo la *formulación* externa de la Evidencia inmediata (n. 136), pero en realidad la Evidencia inmediata se justifica por sí misma; y es inmediatamente evidente la exigencia y legitimidad de la mediata, entonces se comete petición de principio, *Niego* la *Mayor*; si no fuese inmediatamente evidente la Evidencia inmediata, y la exigencia y legitimidad de la mediata, lo *Concedo. Contradistingo* la *Menor,* y niego el *Consecuente* y la *Consecuencia.*

2.ª Pero tampoco es evidente el principio de Evidencia en la inmediata. Lo pruebo: la Evidencia inmediata o es algo objetivo, o es algo subjetivo: si es objetiva, necesitaré para su prueba una Evidencia mediata; si es algo subjetivo, no podré pasar a su objeto más que mediatamente.

Resp.: Niego el *Antecedente.* En cuanto a la prueba,

elijo el segundo miembro, «es algo subjetivo», y *Distingo* su *Consecuente* : no podré pasar más que inmediatamente a comprobar presente inmediatamente algún hecho el cual es portador en sí de la necesidad o exigencia de universalidad, lo *Niego* ; no podré pasar más que mediatamente a comprobar otros puntos que no nos interesan para la prueba, lo *Concedo*.

3.ª Aquel distintivo que no basta para distinguir es rechazable por inútil. Pero el Criterio de Verdad, fundado en la Evidencia, es un distintivo que no basta para distinguir. Luego el Criterio de Verdad, fundado en la Evidencia, es rechazable por inútil.

Resp : Dist. la *Mayor* : si no basta «de suyo» (de derecho), ni «de hecho» en algún caso, es rechazable, lo *Concedo* ; si basta «de suyo», pero «de hecho» en algunos casos no basta, por la inadvertencia, o por el descuido, o por la precipitación, o por el apasionamiento de los hombres, es rechazable, lo *Niego*. *Contradistingo* la *Menor* del argumento.

TESIS 2.ª: ES PRECISO ADMITIR LA EXISTENCIA DE UNA REALIDAD «DISTINTA» DE NUESTRA CONCIENCIA E «INDEPENDIENTE» QUE ES EL MUNDO «ESPACIO-TEMPORAL»

Nexo con la tesis precedente.

172 Habiendo mostrado reflejamente la legitimidad de las razones por las cuales es preciso admitir la Evidencia mediata, nos es posible ahora emplearla para mostrar de un modo reflejo o filosófico algo que ya todos conocemos de un modo espontáneo o natural, a saber : 1.°, que hay una realidad «fuera» de nuestra conciencia, con plena transcendencia , 2.°, que es «independiente» de ella en cuanto a su existir ; 3.°, que es «espacio-temporal».

Estado de la cuestión.

173 Algo puede ser llamado «mediato» de dos maneras muy distintas: si miro en el espejo la imagen de una persona que no tengo delante, sino detrás, y a quien quiero conocer, mi conocimiento de ella será *físicamente* mediato, porque me he valido de un *medio,* el espejo, aunque en cuanto a la *advertencia psicológica* pudiera decirse que lo percibo *inmediatamente,* porque ni he pensado siquiera que lo que tenía delante no era la misma persona, sino sólo un reflejo de la persona, del cual había que inferir o pasar a su existencia en sí; de hecho haremos que sea este paso psicológicamente consciente cuando, por ser el espejo cóncavo o convexo, queramos interpretar los datos de él para conocer la persona que existe.

Ahora bien, estamos tan acostumbrados a percibir el mundo externo, los hábitos informan y estructuran de tal manera nuestras potencias y se suman a su propio finalismo, que en cuanto a la advertencia psicológica, así como saltamos en seguida desde la sensación del espejo a la percepción de la persona, así pasamos desde la percepción del mundo por nuestra sensación a la existencia misma del mundo. Esto, sin embargo, no quita que físicamente haya una mediatez.

Por tanto, cuando se propone la cuestión sobre si nuestro conocimiento del mundo exterior es mediato o inmediato, no se entiende en el segundo sentido (pues está claro que, en cuanto a la advertencia psicológica, el paso es inmediato), sino en el primer sentido, como si un músico lee la melodía trazada en un pentagrama, sabe muy bien que el valor que da a las notas y, por tanto, a la melodía, depende de que en la armadura haya colocado la señal de la clave de sol o de la de fa; pero al leer ya no se detiene pensando en esta condición previa, salta con inmediatez de conciencia desde la visión del pentagrama a imaginar la melodía, aunque en la realidad esté subyacente algo que condiciona su imaginada melodía.

Si la percepción del mundo espacio-temporal fuese un

Nociones.

175 *Contingente* es la noción que se contrapone a Necesario, y es aquello que puede ser o no ser. En la Ontología (capítulo XII) veremos más extensamente la explicación de esta noción.

Demostración.

176 I.° *Existencia de una realidad en sí «fuera» de nuestra conciencia*

a) Hemos ya mostrado la legitimidad de los Primeros Principios, como el de No-contradicción, el de Razón suficiente, el de Causalidad (n. 159), que no son sólo ley del pensar, sino del ser y por ello también del pensar. Asimismo, que captamos la realidad en sí de nuestros actos psíquicos a los cuales podemos aplicar con verdad (entendida realísticamente) los conceptos Universales de que son portadores.

Esto supuesto, una mera aplicación de lo anterior al caso actual es el paso que damos ahora: señalar la razón suficiente o la causa, de la existencia de los actos psíquicos que son nuestras sensaciones, que no pueden tener su razón suficiente o causa en el estrato consciente que es nuestra conciencia, y por consiguiente han de tenerla en algo que esté «más allá» o plenamente en sí, con plena transcendencia. Dejemos ahora de decir (dejándolo para el n. 178) si será también independiente de nuestra conciencia su *existencia*, como pasa con la imaginación; y si será una realidad *espacio-temporal* (n. 181).

177 *b)* Resumamos en forma la Argumentación:

Si hay en nuestra conciencia 1.° representaciones psíquicas contingentes, que por tanto requieren causa, 2.° cuya causa no es la realidad consciente = entonces la tienen en algo que está «más allá» de la conciencia.

Pero hay en nuestra conciencia lo señalado en el número 1.° y 2.°

Luego tienen causa en algo que está «más allá» de la conciencia.

La *Mayor* y la *Menor* han sido declaradas antes (n. 176), remitiendo a las tesis anteriores en que se apoyan (n. 173).

178 II. *Existencia de una realidad en sí, «independiente» en su existencia, de nuestra conciencia.*

a) Habiendo demostrado que hay una realidad «plenamente en sí» (es decir, cuya transcendencia no es sólo respecto del pensar, pero inmanente en la conciencia, sino también respecto de la conciencia) ahora hemos de inferir que esta realidad que está «más allá» de nuestra conciencia también «existe» más allá de nuestra conciencia.

1.° Ante todo aparecen en nuestra conciencia percepciones de otros «yo», es decir, de otros hombres, cuyos actos psíquicos, semejantes a los nuestros no nos es dado tenerlos inmediatamente presentes en nuestra conciencia, sino inferirlos como razón suficiente de las manifestaciones que percibimos.

Si alguien niega que haya otros «yo», o sea hombres en el mundo, con actos psíquicos semejantes a los que él experimenta, habrá de atribuir a su propio «yo» inconscio toda la realidad que en él se produce cuando se opone a otros, cuando a veces odia los presuntos actos písiquicos de aversión en otros, etc. Luego así como de los actos psíquicos de la propia conciencia, portadores de universalidad, infiere la conexión con el término Extremo no presente, asímismo de los actos psíquicos que exigen esta conexión con los de otros «yo» existentes independientemente de la conciencia de uno, es legítimo inferir su existencia.

2.° Por otro camino se podría probar que la realidad contingente en nuestra conciencia exige una explicación que en última instancia (para evitar el proceso infinito) sólo se da en un Ser que sea solamente Necesario, y por tanto en sí inmutable. Por consiguiente, existiendo plenamente fuera del propio «yo».

No se sigue de esta Argumentación que esta realidad necesaria sea espacio-temporal, sino la disyuntiva de que o lo es, o ha creado la que lo es, lo cual nos basta.

3.° Finalmente en la misma sensación se nos da la captación de que no depende igualmente: I.°, de nuestro «yo» consciente, provocar una imaginación que, II.° sufrir el acceso de mociones y asociaciones del subconsciente, que advertimos pueden pertenecernos, que III.° la sensación de lo espacio-temporal como algo extraño, resistente, opuesto totalmente. Ahora bien, esta sensación como Medio connexo con la existencia de lo que ella importa, permite inferirlo legítimamente.

179 *b)* Si hay en nuestra conciencia sensaciones que serían sin razón suficiente: 1.°, caso de no admitir otros «yo» existentes en sí, con actos psíquicos existentes en ellos; 2.°, sin admitir como su última razón suficiente un Necesario existiendo fuera de la contingencia de nuestra conciencia; 3.°, algo existente «en sí», que dé razón de la radical oposición de las sensaciones que llamamos externas = entonces legítimamente inferimos que la realidad transcendente «existe» en sí.

Pero se dan las condiciones 1.ª, 2.ª y 3.ª

Luego legítimamente inferimos que la realidad plenamente transcendente «existe» en sí.

Mayor: la primera parte (nn. 176-177) no decía si esta realidad «más allá» de nuestra conciencia, también «existe» fuera de ella, pues v. gr. la facultad de la imaginación está «más allá» pero no «existe» más allá. Aquí, en cambio, inferimos que la razón suficiente también exige que «exista» más allá.

180 Adviértase: no se trata de decir solamente que «percibimos» otros «yo», sino que damos razón suficiente de nuestra percepción psicológica mediante la existencia de otros «yo». Por ello no hacemos como Husserl y Sartre, que admiten el hecho psicológico de que percibimos otros «yo»: pero no basta el hecho, sino que hay que explicar la razón suficiente del hecho, razón que en Husserl no se ve, supuesto el idealismo «monadológico» a que llegó en tiempo de sus *Cartesianische Meditationen*; y en Sartre todavía se ve menos, por negar la racionabilidad o inteligibilidad conceptual del ser. Afirman la realidad de otros «yo» y que los perci-

bimos, pero esta afirmación es en ellos algo que choca con todos los presupuestos de su sistema en vez de ser coherente aplicación de él.

Menor: ya ha sido establecida antes, nn. 139 y 168.

III. *La realidad del mundo existente en sí es «espacio-temporal».*

181 *a)* En los tratados de psicología suele exponerse el complejo proceso que se sigue desde la primera impresión física del mundo externo en nuestros órganos sensoriales, hasta la elaboración a que nuestro organismo somete tan múltiples y variadas impresiones estructurándolas en la percepción del mundo espacio-temporal en que vivimos: el llamado «sentido común» junta las impresiones de los diversos sentidos para que haya cohesión en la percepción de un mismo objeto, interviene la memoria, la imaginación, la estimativa y la cogitativa. No hay inconveniente en admitir que ayuda este proceso la *afectividad* y el *sentimiento,* pero no como si estas actividades actuasen independientemente por sí solas, sino estimulando y robusteciendo el producto cognoscitivo; puesto que podemos pensar y razonar sobre la ayuda emotiva y volitiva, queda patente que no están en un orden *radicalmente* heterogéneo, pues si lo fuera no podríamos aprehenderlo con nuestra mente, ni enunciarlo en un juicio para comunicarlo a otros.

Tomaremos como ejemplo «un grupo» de sensaciones, pero se trata meramente de un ejemplo para que concentremos en él la atención de la prueba: en realidad hablamos de *todo el conjunto* de actos psíquicos que se producen en nosotros representando realidades más allá de la conciencia en el mundo espacio-temporal, actos o sensaciones cuya razón suficiente sólo puede ser la existencia de este mundo espacio-temporal, como queremos probar.

182 *b)* El grupo de sensaciones que tomamos como ejemplo para la prueba será el que experimenta el músico que dirige una orquesta, o el que se sienta ante el piano para tocar una partitura de Albéniz: aparece en su conciencia un proceso en que, 1.°, coinciden perfectamente las múltiples sensaciones *visuales extensas:* ve las notas del teclado, visión

concordante con las del movimiento de sus manos al apretarlas y con la del as notas señaladas en el pentagrama que le indican cuáles ha de apretar; 2.°, coincide esta serie de impresiones con la serie de la *audición* de modo *sucesivo o temporal* de los sonidos que debía esperar según los datos de la anterior visión; 3.°, también corresponde a ello el *tacto*, pues toca efectivamente los relieves correspondientes en el teclado a las notas que ha visto en el pentágrama, en el piano y que va oyendo; 4.°, pero la melodía que percibe no se le da en un instante sino que se desarrolla en el *tiempo* según el ritmo o «tempo» propio de ella; 5.°, en estricta conexión con la *memoria* que de ello tiene, pues desarrolla un mismo tema musical que ahora ya no está presente en su sensación pero lo estuvo, y porque lo recuerda ve que concuerda con lo presente; 6.°, también con *expectación del futuro*, pues sabe que al volver la página cuarta de la partitura hallará la quinta, y sabe que al desarrollo del tema melódico seguirá por ejemplo una «coda» o el acorde final; 7.° además comunicándose con *otra persona*, aquella que ha de volver la página o que ha de acompañar con el canto o con otro instrumento sobre lo cual también sus múltiples impresiones coinciden y dan razón del conjunto que ya poseía; 8.°, y este proceso acompañado de los *sentimientos y emociones* que concuerdan con todo lo anterior.

c) Resumamos lo anterior en forma:

Si la *concordancia* de las innumerables sensaciones en cuanto a su cantidad, cualidad, intensidad, tiempo, extensión, comunidad de personas, exige una razón suficiente que no da el mero azar = se infiere legítimamente que están radicadas en un mundo espacio-temporal.

Pero la *concordancia* de las innumerables sensaciones en cuanto a su cantidad, cualidad, intensidad, tiempo, extensión, comunidad de personas, exige una razón suficiente que no da el mero azar.

Luego se infiere legítimamente que están radicadas en un mundo espacio-temporal.

Confirmación.

183 Adviértase que hasta aquellos que llevados por una Filosofía equivocada niegan que podamos conocer el mundo espacio--temporal como algo «en sí», por atribuir el espacio y el tiempo a no ser más que formas a priori del sujeto, sin alcance transcendente, sin embargo, ni en su vida ni en su ciencia se pueden poner de acuerdo con tales afirmaciones.

En efecto, *a)* en Geología admitirán épocas cósmicas en que no existía aún el hombre porque estaba la tierra en ignición: pero si el tiempo fuera meramente una forma a priori de la sensibilidad del hombre, ¿qué sentido tiene esta afirmación de la Geología?, ¿que «he de pensar» *como si* hubiera habido una época en que la tierra fue ígnea, *como si* se hubiera después solidificado, *como si* hubiera habido rotura en los estratos, al modo de Vaihinger? Esto no lo admitirá ningún geólogo sincero;

b) en Física admitirán la teoría de la relatividad einsteiniana: pero si el tiempo fuera forma meramente a priori del sujeto, carecería de sentido discutir si la simultaneidad y la velocidad a través del espacio con relación o no a un tipo absoluto según la naturaleza de los cuerpos se da o no se da;

c) en Paleontología admitirá la Evolución: los organismos han ido estructurándose a lo largo de milenios, según una línea que cree poder señalar: ¿pero qué sentido tiene esto, el hallazgo de los fósiles, los datos sobre su antigüedad, basados en el carbono o fluor que poseen, etc., si no es expresión de algo transcendente y existiendo en sí en el mundo espacio-temporal cuando no había hombres?

Complemento.

184 1.° No depende esta cuestión (*la realidad transcendente* del mundo espacio-temporal que afecta nuestros sentidos) de aquella otra, con la cual está, sin embargo, en conexión, a

saber, *hasta qué punto* llega esta objetividad. En efecto, queda lugar para investigar esta cuestión ulterior a propósito de los llamados «sensibles propios» y «sensibles comunes». Todos están de acuerdo en que los sensibles comunes (la extensión, cuya percepción es común a varios sentidos: vista y tacto) están *formalmente* en la cosa; en cambio, en cuanto a los sensibles propios (el sonido, los sabores, los olores, los colores, el frío y el calor, que sólo se perciben como excitantes de un sentido determinado) se inclinan más a admitir que hay en los objetos espacio-temporales existentes sólo una existencia *fundamental,* sin duda algo físico, pero que no es formalmente lo que «traduce» nuestra facultad: el calor sería tal rapidez del movimiento cinético de las moléculas, el color sería una vibración de la luz con tal longitud de onda, etc.

No obstante, no parece que se haya demostrado que *no pueden* estar formalmente en la cosa estas cualidades por el mero hecho de que la Física capte algo fundamental que les corresponde y que les da objetividad; aunque tampoco se ha demostrado *que estén* formalmente en la realidad transcendente y no de un modo sólo fundamental.

2.° Tampoco se infiere que la extensión haya de estar *en una escala inframicroscópica* de la misma manera que *en una escala macroscópica* que es la de los sentidos, donde aparecen los cuerpos continuos sin cisura. Del hecho de que desde un avión percibamos un bosque como una estera continua de árboles, no inferimos que colocados a otro nivel de aproximación, con un ángulo visual mayor, no podamos ver separados uno de otro aquellos árboles que a miles de metros parecían continuos. Lo que se inferirá, eso sí, es que, por lo menos, los últimos elementos tendrán *algo extensamente continuo* que a la escala humana pueda producir en los sentidos la percepción de un continuo sensiblemente tal.

Objeciones.

185 1.ª Si las razones aducidas en las pruebas demostrasen, también demostrarían que un bastón sumergido hasta la mitad en el agua está quebrado. Es así que esto no lo demuestran. Luego las razones aducidas en las pruebas no demuestran.

Respuesta 1.ª: Dist. la *Mayor*; si pudiese darse otra razón suficiente de la coherencia del conjunto de las sensaciones espacio-temporales fuera del mundo espacio-temporal, lo *Concedo*; si no puede darse, lo *Niego*. *Transmito* la *Menor*. De igual modo *Distingo* el *Consecuente*: si hubiese otra razón suficiente, lo *Concedo*; si no la hay, lo *Niego*.

Respuesta 2.ª: Transmito la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: no demuestra la cuestión que no versa sobre la *existencia del mundo espacio-temporal,* sino sobre cuál es el *límite o grado* de objetividad que ha de ser corregido y completado por los datos y explicaciones del conjunto de los sentidos espacio-temporales, lo *Niego*; no demuestran que los datos de los sentidos han de admitirse sin más en cuanto *al límite o grado* de objetividad, por los complementos que darán otros hechos sensibles espacio-temporales explicados por la razón fundada en ellos, lo *Concedo*.

2.ª Lo subjetivo no exige una causa objetiva. Pero la elaboración de la sensación es algo subjetivo. Luego la elaboración de la sensación no exige una causa objetiva.

Resp.: No exige *siempre* una causa objetiva, lo *Transmito*; no exige *a veecs* (cuando lo requiere la razón suficiente de la coherencia y taleidad del conjunto subjetivo), *Subdistingo*: no exige una causa *solamente* objetiva (y, por tanto, habrá posibilidad de discutir cuál es el «límite» de la objetividad, v. gr., en la sensación de frío o calor, o en los datos emocionales), lo *Concedo*; no exige *también* aquella causa objetiva sin la cual serían algo sin-sentido y sin razón suficiente las sensaciones, lo *Niego*.

TESIS 3.ª: ES POSIBLE ATRIBUIR CON VERDAD A LA REALIDAD TRANSCENDENTE ESPACIO-TEMPORAL, EL CONTENIDO DE CONCEPTOS UNIVERSALES, HASTA DEL CONTENIDO EXPRESADO POR EL CONCEPTO DE SER, OBJETO DE LA METAFISICA

Nexo con las Tesis precedentes.

186 Habiendo legitimado ya la existencia en sí de una realidad espacio-temporal, que llamamos «mundo», queda abierto el camino para justificar ahora que también podemos llegar hasta la Metafísica.

Para ello nos basta con dar dos pasos: a esta realidad espacio-temporal que con Verdad podemos aprehender «en sí» (por lo menos en cuanto a algo), 1.°, le podremos aplicar asimismo el contenido de nuestros conceptos Universales; 2.°, llegando en este proceso hasta la llamada «abstracción de tercer grado» y a la «intuición» o «extensión» propia del concepto de Ser», objeto de la Metafísica (Ontología).

Para mayor claridad separaremos las nociones que se refieren al primer paso de las del segundo, quedando con ello en la presente tesis dos partes: 1.ª, aplicación metempírica de los conceptos Universales; 2.ª, posibilidad de la Metafísica.

I parte: Atribución metempírica de conceptos Universales.

Estado de la cuestión.

187 Es preciso tener presente lo que hasta aquí hemos establecido para ver el proceso de legitimación de los dos pasos que vamos a dar:

1.° Por un lado se comprobó que no sólo aprehendemos «en sí» (es decir, con el sentido realístico de la Verdad) los *hechos sensibles* presentes como objetos en nuestra conciencia (n. 137), sino que hasta podíamos aplicarles el contenido

expresado por conceptos Universales (nn. 154-158) y por los Primeros Principios (n. 159).

2.° Se ha demostrado, por otro lado, que tenemos sensaciones a las cuales (habiendo establecido la legitimidad de la Evidencia mediata o inferencia, n. 163) damos como razón suficiente que requieren la existencia de un mundo espacio-temporal (nn. 173-182).

3.° De ahí inferimos ahora que también podremos aplicar el contenido de los conceptos Universales a los hechos sensibles presentes en nuestra conciencia cuando el objeto «en sí» que les corresponda no tenga tan sólo transcendencia en la inmanencia, sino plena transcendencia, es decir, la del mundo espacio-temporal.

Con ello no se dice que nuestro conocimiento de esta realidad sea *exhaustivo,* ni que a lo representado por un concepto Universal siempre se le pueda atribuir una existencia formal, pero sí, por lo menos, ***fundamental*** (n. 150), y aun esto no para todos los conceptos Universales, sino para *aquellos conceptos Universales cuya objetividad* se vaya demostrando en el decurso de la Filosofía (n. 154, 1.°), porque la Razón suficiente de lo que tenemos presente en los datos de la experiencia permita inferirla.

Demostración.

188 *A)* Ante todo recordemos lo establecido ya, referente a los conceptos Uniersales ; aplicamos con verdad a los hechos sensibles presentes en nuestra conciencia, o actos psíquicos, llamados sensaciones, conceptos como los *relativos* (o sea, de Relación), v. gr., cuando decimos que dos actos psíquicos son en nuestra conciencia el *doble* de uno, o que tienen *mayoridad, minoridad,* etc., y entonces la Verdad ahí expresada tiene un sentido plenamente realista (nn. 137-139) ; lo mismo con el concepto de *totalidad* (o Todo), pues intuimos con igual verdad que podemos decir, v. gr., «el Todo formado por un conjunto de actos psíquicos es mayor que uno sólo» o bien «el conjunto de ellos forman un Todo psíquico» ; también con el

concepto de *causalidad* al buscar la razón suficiente de la aparición existencial de algunos actos en dependencia respecto de otros ; asimismo con los conceptos de *realidad* y de *existencia* ; y así podrían multiplicarse los ejemplos.

B) Ahora bien, la realidad «en sí» de nuestros actos de conciencia que captábamos con verdad transcendente, y a la cual aplicábamos legítimamente tales conceptos Universales, era una realidad *sensible,* que *en sí* tenía *extensión* y *temporalidad* (una quemadura de la piel de medio brazo no aparece en mi conciencia meramente como una sensación de dolor, sino de dolor *extenso* ; y la sensación de un dolor que empieza y de repente aumenta es, hasta sin recurrir a la memoria, una sensación presente en que aparece cierta *temporalidad* o sucesión).

C) Por otro lado, valiéndonos de la legitimidad de la Evidencia mediata (n. 163 ss.), señalábamos como Razón Suficiente del conjunto de nuestras sensaciones espacio-temporales que hay también una realidad espacio-temporal plenamente *en sí* (nn. 176-182).

D) Por consiguiente, podemos inferir ahora que del mismo modo cuando expresemos el contenido del dato espacio-temporal del mundo externo, mediante un concepto como los anteriores (letra *A*), será legítima esta atribución y con parecido alcance.

189 Resumamos en forma la anterior Argumentación :

A) Si predicamos con verdad *conceptos Universales* de los actos psíquicos o hechos de conciencia ;

B) Si, además, estos actos psíquicos captados con verdad y portadores del contenido de conceptos Universales son hechos *sensibles* espacio-temporales ;

C) Si, finalmente, justificamos a través de ellos la existencia de un mundo espacio-temporal, plenamente transcendente a nuestra conciencia,

= entonces rectamente inferimos la legitimidad de aplicar los mismos conceptos Universales a las sensaciones o datos sensibles en cuanto se refieren al mundo espacio-temporal.

Pero se dan las condiciones *A), B), C).*

Luego rectamente inferimos la legitimidad de aplicar los

mismos conceptos Universales a las sensaciones o datos sensibles en cuanto se refieren al mundo espacio-temporal.

190 *Mayor:* ha sido ya decalrada antes (n. 188), recogiendo los resultados de las demostraciones anteriores.

Menor: podría decirse que el Argumento es *a pari* o una *paridad* : si la universalización de los conceptos fuera debida a una forma meramente a priori, lo mismo valdría en su aplicación a los hechos sensibles presentes a la conciencia ; pero allí no era así, sino que comprobábamos inmediatamente que expresábamos una exigencia de universalidad y de necesidad, contenida en el *singular sensible* ; luego si la razón suficiente nos lleva a demostrar que los datos sensibles de conciencia son expresión de un existente sensible, temporal y extenso, no sólo en nuestra conciencia, sino *plenamente en sí,* entonces al aplicarle los mismos conceptos Universales se hará por igual como expresión de una exigencia de que son portadores estos datos sensibles (y lo importado por ellos), es decir, de universalidad y necesidad. — Ahora bien, la Menor sólo afirma que de hecho se han demostrado antes los pasos requeridos para que entre ellos haya el nexo condicional expresado en la Mayor.

II parte: Posibilidad de la Metafísica.

Estado de la cuestión y nociones.

191 *Dos sentidos de la palabra «Metafísica».*

La palabra «Metafísica» puede tener dos sentidos enteramente diversos, que es preciso delimitar y tener presentes para que, sabiendo qué queremos expresar ahora con ella, evitemos confusiones.

Los dos sentidos son: 1.°, el de Kant ; 2.°, el Aristotélico-tomista.

1.° Sentido de la Metafísica en Kant. *A)* Todo aquello que es objeto de una *experiencia posible* es llamado por Kant *fenómeno* ; y según él, el fenómeno se refiere a la cosa «*meramente*» como representada (al imponer las formas «me-

ramente» a priori sobre el influjo de la cosa en sí afectando la sensibilidad, que supone puramente pasiva) ; por tanto, la Ciencia, v. gr., la Física, no alcanzará *nada* de la *cosa en sí o nóumeno.*

B) Aquello que no es objeto de una *experiencia posible* es llamado por Kant *nóumeno* si se refiere a la *cosa en sí,* como el alma humana, su libertad, su substancialidad, Dios, etc. Las Ciencias, según él, no alcanzan ningún nóumeno : la Metafísica tampoco, porque debería alcanzarlo a través del objeto presentado por la sensibilidad, del que ya antes dijo que no tenía representación de nada transcendente ; es verdad que, si bien no de un modo especulativo, quiere tratar de los nóumenos con la «Razón Práctica» (en nuestra terminología : Voluntad), pero de esto ahora no tratamos.

Por tanto, según la terminología de Kant, podríamos decir que la Psicología racional o filosófica, en cuanto trata del alma espiritual, sujeto de sus actos psíquicos en sí, sería Metafísica ; de igual modo la Cosmología, en cuanto tratase, v. gr., del mundo en su conjunto o bien de la substancia material, compuesta de materia y forma, sería Metafísica.

Este sentido de Kant ya se ve que no coincide con el que antes dimos al definir la Metafísica (nn. 23-24), pero se aproximaría bastante al de Filosofía, en cuanto la Filosofía se definiese Ciencia por las *causas últimas,* es decir, no observables en la experiencia (nn. 3-4), mientras definiésemos las Ciencias naturales como Ciencias por las *causas próximas,* es decir, directamente observables en la experiencia.

2.° Sentido de la palabra «Metafísica» en la tradición Aristotélico-tomista. En esta concepción, tanto las Ciencias, como la Filosofía, como la Metafísica, todas rebasan el orden de los «meros» fenómenos, porque a través de los fenómenos se capta algo de lo que existe «en sí», ya que de ello proceden y, por tanto, lo manifiestan (fenómeno viene de φαινόμενον; por él la realidad φαίνεται) ; lo cual se comprende después de haber admitido que las formas no son «meramente» a priori, sino de ambos, cosa en sí y facultad (nn. 155, 157, 174). No basta, pues, que la Psicología racional o filosófica hable del alma como Substancia en sí, causa de sus actos, para

llamarla Metafísica. Tanto la Ciencia (la Física Ciencia Natural), como la Filosofía (v. gr., la Física filosófica o Cosmología) rebasarán el orden de los meros fenómenos y se referirán a los nóumenos; la diferencia entre la Física como Ciencia Natural y la Física filosófica o Cosmología consistirá únicamente en que los nóumenos o causas en sí que alcanzarán serán *inmediatamente comprobables* a través de la experiencia (causas próximas), o *no inmediatamente comprobables* (causas últimas).

En cambio, el nombre de Metafísica se reserva a aquella parte de la Filosofía que se hace procediendo con el Tercer Grado de Abstracción, según ya vimos (nn. 22-24).

192 *A)* Ahora bien, en rigor ya hemos demostrado que rebasamos el orden de los meros fenómenos alcanzando algo de la cosa «en sí», es decir, dando a la palabra «Verdad» un sentido realístico (nn. 134, 138, 157, 159, sobre todo el n. 159; 163, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 187, 188, 189, 190), y aquí se trataría únicamente de explicitar lo que es como el fruto espontáneo de toda la Criteriología afirmando la posibilidad de la Metafísica.

Por tanto, tomamos aquí la palabra «Metafísica» en el segundo sentido (del n. 191), sin que esto obste a que ahora no nos contentemos con examinar *el hecho* (como, v. gr., hicimos en el n. 159), sino el *cómo* o razón más íntima de él; lo cual de rechazo corroborará de nuevo lo que dijimos y, además, lo extenderá a toda la Filosofía, pues si queda demostrado que hasta la Metafísica es posible, con mucho mayor razón la Cosmología y la Psicología filosófica.

B) Con el nombre de «Metafísica» entendemos ahora (para abreviar) la Ontología porque, admitida ésta, se pasa fácilmente a la segunda parte de la Metafísica, que es la Teología Natural (nn. 23-24).

Abstracción «total» y Abstracción «formal».

193 Vimos en la Lógica que los términos se dividen en concretos y abstractos (nn. 34-35).

Si pensamos en un concreto como Sócrates, podemos

ir separando de él mentalmente el contenido de su comprehensión, empezando por los accidentes (color, calor, movimiento, etc.), pasando después a sus propios o propiedades (extensión, potencias, etc.) ; finalmente, al encontrarnos ya con su definición o esencia (animal racional), podremos ir mentalmente reteniendo aquello que es más íntimo, más universal y más necesario, según la escala que nos presenta el árbol de Porfirio (n. 44). A medida que subamos quedamos con nociones de menor comprehensión y de mayor extensión; pero quedamos siempre con un término concreto. En el límite nos encontraríamos con el término de «ente» que, como término «concreto», es un «Todo» : abstracción *total*. Si lo quitásemos también, siguiendo el mismo proceso, ya no llegaríamos más lejos, porque no nos quedaría nada : la abstracción sería total.

194 Hay otro proceso de Abstracción : el llamado de abstracción *formal,* con el cual no llegamos a un *Todo,* sino a una *forma*. Consiste este segundo proceso también en ir subiendo como antes, pero no quedándonos en cada peldaño con otro término concreto, sino con un término abstracto, que es el que separamos : racionalidad, animalidad, vegetabilidad, corporeidad, substancialidad, etc. En el límite de este proceso no nos encontraríamos con el concreto «ente» (del participio de presente «ens», entis» de «sum ; ὄν, ὄντος), sino con el abstracto «entidad» (o nombre, εἶναι). En este caso tenemos la llamada abstracción *formal*.

195 Ya vimos que el término abstracto nos hace considerar las cosas «formalmente» (n. 35, 2.°) ; según la terminología que antiguamente se usaba. «reduplicativamente» : es decir, si considero, v. gr., el hombre *en cuanto hombre* reduplicando o repitiendo la denominación), esto equivale a decir que lo considero «formalmente» ; en la terminología que hoy día a veces se usa, se diría que se hace *reflexión,* pues la mente vuelve, o «reflicte», sobre su primer acto (de primera intención) con una nueva intención (o intención segunda) : en Psicología se explicará esta operación, distinguiendo la «reditio incompleta», de la conciencia de los animales, y la «reditio completa», de la conciencia del hombre, debida

a su alma que, por ser espiritual, es simple, y es capaz de volver sobre sí.

196 Ahora bien, *a)* el resultado que hemos obtenido por la llamada «abstracción total» nos ha llevado a un término al que convenía lo que vimos cuando hablamos del «Tercer Grado de abstracción» (n. 22) : en efecto el Primer Grado prescindiendo de la «materia individual» retiene la especie universal «hombre» en que hay la «materia cualitativa» (con sus cualidades) ; en el Segundo Grado abstrayendo también de las cualidades móviles (cuya producción o educción, como veremos en Ontología, es el movimiento o cambio) llegamos a la «materia cuantitativa» que es la de las Matemáticas ; si abstraemos todavía más, llegaremos a nociones que *prescinden de toda materia:* por ello su contenido se aplicará tanto a los existentes materiales, como a los que sean espirituales: v. gr. la noción de «substancia», «causa», «ente». Con ello, según dijimos, tenemos nociones de mayor extensión (mayor universalidad) y mayor necesidad, pues cuanto más íntimas sean, tanto más necesariamente convienen a su sujeto. Así obtenemos una noción que es el objeto de la Metafísica ; pero todavía *no basta.* Tenemos con ello sólo el objeto material de la Metafísica (nn. 8-10 ; 14 ; 23).

b) El término de la «abstracción formal» nos da lo que nos faltaba : el *objeto formal,* pues la Ontología no sólo considera los «entes» sino los entes «en cuanto entes» o sea por razón de la «entidad», es decir, la forma con que son entes, llamada «esse». Es obvio que esta nueva noción pertenezca también al «Tercer Grado de abstracción», pero de un modo distinto, pues añade a lo que nos decía la abstracción total o *ente* lo original de la abstracción formal o reflexión, que es la *entidad:* considerar los seres en cuanto seres, o por razón de la entidad o forma lógica (o «esse») con que son ser.

197 Observemos ahora el punto fundamental : 1.°, si podemos llegar (v. gr. mediante la *inducción*) a una noción Universal tal, que considere una cuerpo *en cuanto es raíz de las cualidades sensibles* de tal color, tal dureza, tal peso atómico, etc., es decir, como oxígeno, nitrógeno, carbono, etc.

entonces por lo mismo es posible la Química ; 2.°, si podemos llegar (v. gr. mediante la *deducción*) a una noción Universal tal, que considere *en cuanto extenso triangularmente* un cuerpo triangular, entonces por lo mismo es posible la Geometría o Matemática ; 3.°, de un modo parecido, si podemos llegar (mediante la *intuición propia* del Tercer Grado de abstracción, tanto por «abstracción total» como además por la «formal») a una noción Universal tal, que considere lo que se ofrece mirado como ser *en cuanto ser,* entonces por lo mismo, es posible la Ontología o Metafísica.

Expresión de los «propios» o «propiedades».

198 En rigor lo que hemos dicho ahora mismo no basta todavía : se requiere que mediante la aprehensión del objeto material y formal de que hemos hablado, podamos ya inducir, ya deducir, ya intuir un «propio» o «propiedad». Decíamos que con lo anterior (n. 197) ya era posible la Ciencia Natural, la Matemática, la Metafísica : así era en cuanto que de hecho si se llega a un Universal que expresa el objeto material y el formal, con que se capta una realidad, ya por lo mismo *se pasa espontáneamente a poder expresar las «propiedades»*, es decir, aquello que convendrá a un objeto *en cuanto* es tal objeto : a un pedazo de oro *en cuanto oro considerado* le convendrá la *propiedad* de ser amarillo, de tal peso atómico, etc. ; a un triángulo *en cuanto triángulo* le convendrá la *propiedad* de que sus ángulos sumen dos rectos ; a un ser *en cuanto ser* le convendrá «no poder no ser, en aquel sentido en que es», etc. ; es decir, que precisamente por la penetración en el objeto obtenida por una determinada abstracción, reduplicación o reflexión, por ello se puede pasar a sacar las propiedades : por tanto *en rigor* las propiedades no añaden nada nuevo a la exigencia radical de ellas que había en una esencia o naturaleza, sino que declaran más lo que estaba antes (n. 197) ; pero *en un sentido más amplio* añaden algo nuevo ; la explicitación o la extensión de aquella noción radical, con lo que fluye o brota de ella.

Es útil detenernos un poco en este punto, no sólo para que se conozca mejor la doctrina de la Filosofía escolástica, sino también para prevenir las dificultades que provienen de los ambientes racionalistas (Descartes, Espinosa, Leibniz) contra los cuales en parte reaccionó Kant, mostrándoles con razón que no hay «mero» análisis, sino añadidura de algo nuevo, o síntesis.

199 1.° Tal como conocíamos este punto en la doctrina de la tradición escolástica, no basta para desarrollar una Ciencia poseer una noción que exprese la definición o esencia de una cosa, sino que es preciso desde ella ir desentrañando sus «propios» o «propiedades» (nn. 42-43), es decir, aquellas nociones que fluyen, brotan de una esencia, tanto si fluyen como algo físicamente distinto (v. gr. de un cuerpo químico brota su color «propio»), como si sólo distinto de razón (v. gr. de un ser en cuanto ser brota su «Unidad» o negación de división con que sería y no sería en igual sentido lo que es).

Por tanto, decían los escolásticos antiguos que el «propio» *añade* y *no añade* algo nuevo a la esencia: «no añade» en rigor, es decir, en sentido de algo accidental o extrínseco, como lo añade el quinto predicable o accidente (que por esto lo añade de un modo singular, no universal; contingente, no necesario); pero «añade» algo en sentido más amplio, el del cuarto predicable o «propio» (o «propiedades», que también llamaban «atributos» y «pasiones» porque son aquellas nociones que se predican de su sujeto, como si las padeciese o recibiese su atribución); y así hablaban v. gr. de las «propiedades» del ser, señalando varias.

Cuando se planteaban la cuestión sobre este punto, no se preguntaban «si convenía» a la cosa la predicación de lo expresado por sus «propiedades», sino «cómo convenía», o «con qué derecho» hacíamos esta predicación después de ver que estaba fundada; y decían, v. gr., que si bien considerando el «ser» *solo*, con una definición descriptiva, no veo en él la noción de «verdadero», pero considerándolo *referido* a un entendimiento, intuyo que le he de atribuir que es radicalmente expresable, referible, es decir, la propiedad de ser *verdadero*; del mismo modo, la noción de «contingente»

no incluye en su misma definición esencial la noción de «ser causado» o «tener causa», pero considerándolo referido a los predicados «causado» o «incausado», entonces *intuyo*, veo, la necesidad de la atribución de ser «causado», que expresa algo que fluye de él.

De modo semejante a como el Universal no está formalmente en un Singular existente, pero está incluido en él fundamentalmente, de modo que de ambos, la cosa y la mente, brota la formulación y atribución del Universal.

200 2.° Manuel Kant en cuanto a este punto no dijo algo verdaderamente nuevo a la doctrina de la tradición escolástica; pero tuvo el gran mérito de que procediendo de la tradición racionalista de Descartes, Espinosa, Leibniz, Wolff, Baumgarten, en que no se conocía bien la tradición escolástica y creían poder proceder racionalísticamente hasta en este punto, planteó el problema y les mostró que no basta el mero análisis.

Llama «análisis» aquello que se obtiene expresando meramente lo contenido formalmente (aunque ocultamente) en una noción: esto supuesto, dice que con mero análisis no avanza la Ciencia. Llama «síntesis» aquello que expresa algo añadido a una noción: si se lo añade de modo singular y contingente, es síntesis «a posteriori» (es decir, por razón de la mera experiencia); si se lo añade de modo Universal y necesario, es síntesis «a priori» (por razón, dice equivocadamente, de una pura necesidad formal, de la facultad o sujeto) y por ello reduce las Ciencias matemáticas y las naturales, al ámbito de objetividad y de verdad que queda restringido meramente al orden en que cree que el sujeto proyecta sus formas, el orden de la experiencia posible, y por ello niega a la Metafísica alcance sobre lo «en sí».

Hubo un tiempo en que los filósofos escolásticos sólo demostraban en qué se equivoca Kant. Modernamente ha habido filósofos, como en Francia, Maréchal y hasta Descoqs; en Alemania, De Vries, Lotz, que prefieren proceder de otra manera: llaman a este requisito que es *extender* el sujeto añadiéndole por síntesis una nueva noción (universal y necesariamente) «síntesis a priori» según la terminología

misma de Kant; pero entendiéndola no «meramente» a priori, sino a priori «respecto de la experiencia singular, que nunca podrá, *ella sola,* ser causa de atribución universal y necesaria», y explicándola por la *intuición objetiva y transcendente* del Tercer Grado de abstracción, o penetración de la mente en su objeto; o bien, con la terminología de Lotz, según la *reflexión* de la mente en su objeto.

Como es evidente, después de lo dicho, es enteramente legítimo este modo de proceder, que únicamente toma una terminología nueva. Será además tal terminología conveniente en aquellos países o ambientes en que de usar tal terminología se sigue una ventaja y es que es más comprendida por el público en quien está muy difundida la Filosofía de Kant.

En cuanto a nosotros, después de haber señalado la legitimidad de este modo de proceder, preferimos seguir usando la terminología tradicional, porque la otra se presta a ciertos equívocos, que ahora no es del caso exponer.

201 3.° Expresándolo ya con una, ya con otra terminología, decimos que no basta que para desarrollar una Ciencia cualquiera, lleguemos a captar su objeto material y formal, sino que para desarrollarla hemos de poder sacar sus propiedades; o sea, formular con juicios universales y necesarios lo que le pertenece, mediante juicios «sintéticos a priori». Por tanto la Ontología o Metafísica será posible si no sólo considera a un ser en cuanto ser, sino que por ello, capta con una intuición propia (que ni es mera inducción, ni mera deducción) que le pertenecen atributos o propiedades, como son la Unidad, la Verdad, la Bondad, cuya formulación en forma de ley o Principio, nos dará los Primeros Principios (No-contradicción, Razón Suficiente - Causalidad, Finalidad) y su aplicación nos dará las Causas (Material-Formal, Eficiente, Final), según veremos en la Ontología: con lo cual ya está todo el meollo de la Metafísica.

Diversas doctrinas.

202 Por lo que acabamos de decir ya se ve cuáles serán los núcleos fundamentales de las doctrinas opuestas :

1.ª *Empirismo.* — Los que sólo quieren admitir como fuente de conocimiento la experiencia sensible, como HUME (1711-1776) ; los *Positivistas* que no admiten nada que no pueda comprobarse inmediatamente en la experiencia y quedan tan sólo en la zona de lo sensible, como H. SPENCER (1820-1903) ; el *Historismo,* no aquel que consiste en notar que el desarrollo *humano* de la Metafísica tiene una dimensión histórica, en cuanto que depende extrínsecamente de la cultura humana y de otros elementos eventuales, *no la verdad de sus asertos,* sino que se *propongan* estos asertos ; se opone aquel otro Historismo que *sumerge o agota* toda Verdad absoluta en la pura contingencia temporal e histórica, como J. ORTEGA GASSET (1883-1955) ; en una palabra, 1.° no admiten la «Verdad absoluta» de la Metafísica, 2.° o creen poder alcanzarla por *medios meramente inductivos.*

2.ª *Racionalismo.* — Los que por el contrario creen que se habría de hacer la Metafísica con *mera deducción* analítica, son del bando racionalista. Así, LEIBNIZ (1646-1716) cree que si se conociese bien la idea v. gr. de Julio César, en ella se vería presente la del paso del Rubicón y toda su historia futura ; de modo que las «verdades de hecho» serían de suyo, como ideal de la ciencia humana, «verdades de derecho» puramente deductivas ; o como HEGEL (1770-1831) tan marcadamente deductivista y analítico. Pueden también colocarse en este grupo los *Ontologistas* como A. ROSMINI (1791-1855) para quien con la idea de «ser» intuimos una forma que es, como tal, a la vez forma de la realidad y de la mente, y a la cual no la llama Dios porque es sólo «parte» de El (como un Atributo no es el Todo) ; y más aún V. GIOBERTI (1801-1852).

3.ª Nosotros defendemos una posición *empírico-racional* (n. 5), de suerte que la aprehensión del carácter absoluto de la Verdad, supera cualquier dato empírico en cuanto meramente empírico ; pero por otro lado para que podamos intuir

esta mayor profundad, mayor necesidad y mayor universalidad del Tercer Grado de abstracción, con los «propios» que fluyen de él, extendiendo la noción del sujeto, necesitamos de cuando en cuando la ayuda de la experiencia : «intelligibile in sensibili» en frase de Aristóteles, como ya vimos (n. 149), de suerte que podemos sin más, declarar v. gr. que es objetiva la idea de «Substancia» o la de «Causalidad», sino que nos es preciso admitirla después de demostrar que efectivamente su contenido se realiza en la experiencia, bajo pena de negarla, o de admitir contradicción.

Grado de certeza.

203 Damos esta doctrina (la posibilidad de la Metafísica conceptual) como metafísicamente cierta, es decir, que negarla importa contradicción. Pero no juzgamos de igual certeza el *modo* de mostrarlo, en el cual hay variedad de opiniones entre los filósofos escolásticos, y no excederá el orden de la probabilidad, a lo más, de la certeza ampliamente entendida.

Demostración.

204 I.° *Contra el Empirismo y contra el Racionalismo.*

Aquella doctrina que envuelve contradicción o petición de principio = es rechazable.

Pero el método empirista y el racionalista en Metafísica = son aquella doctrina que envuelve contradicción o petición de principio.

Luego el método empirista y el racionalista en Metafísica = son rechazables.

Mayor : No requiere nueva declaración.

Menor : A) *El Empirismo*. Usando la *inducción* para establecer meramente a posteriori lo fundamental de la Metafísica, sólo puede justificar la inducción por la Razón Suficiente ; si ésta a su vez es un principio empírico o inductivo,

incurre en petición de principio; y si es evidente a priori contradice su mismo punto de partida.

La inducción como tal sólo sacará una conclusión válida para la zona de lo experimentado; pero el orden de la Metafísica es absoluto: «nunca absolutamente será Verdad decir que lo que es, en cuanto es, pueda en igual sentido no-ser»; «nunca absolutamente será Verdad que haya un ser sin Razón Suficiente» etc. Sin llegar a esta fundamentación, se cae lógicamente en el escepticismo; pero con una mera inducción no se llega a este nivel: con *ocasión* de cualquier experiencia tenemos esta Evidencia o intuición, pero no son *causa* adecuada de ella hechos materiales, contingentes, singulares.

B) *El Racionalismo.* — La moderna Lógica Simbólica con su sistema axiomático de deducción condena totalmente el intento de una Filosofía puramente deductiva de tipo hegeliano, como imposible: si se da ocultamente al principio ciertos elementos de origen experimental, comete contradicción contra el aserto de ser tan sólo deductiva; y si no se los da, no llega a ellos usando únicamente la deducción.

Se comprende por qué es así: precisamente porque la Metafísica parte de intuiciones más profundas, más Universales y Necesarias (las del Tercer Grado de abstracción) como la de «Ser», prescinde de los contenidos diferenciales y contingentes; pero por lo mismo no los halla en su objeto con sola deducción: ha de captarlos en la experiencia. Es sabido lo que se objetó a Hegel: con su deducción panlogística nunca pudo salvar el hiato que va desde la especie a deducir el individuo como individuo: queda un «residuo» no filtrable por sus conceptos, un poso no racionalizado que contradice sus presupuestos fundamentales. De hecho cuando creyó haber deducido muchos conceptos de la Física y de otras Ciencias, nunca llegó más allá que a los datos conocidos en su tiempo: no dedujo ni integró en su sistema o Filosofía de la Naturaleza, los datos que la Ciencia ha descubierto en el siglo XX.

205 II.° *Método propio de la Metafísica, que la hace posible como Ciencia.*

Si es posible, *A*) el Tercer Grado de abstracción (ya

«total», ya «formal») y *B)* mediante su intuición paropia formular «propiedades» que extienden el conocimiento de su objeto = entonces la Metafísica es posible.

Pero es posible, *A)* el Tercer Grado de abstracción (ya «total», ya «formal») y *B)* mediante su intuición propia formular «propiedades» que extienden el conocimiento de su objeto.

Luego la Metafísica es posible.

Mayor: Quien admita que poseemos la capacidad de expresar con Verdad la realidad *en cuanto Ser*, es decir, con la penetración propia de lo que dice este concepto, y que podemos de igual modo intuir las *propiedades* que fluyen de cualquier existente en cuanto «es», admite por lo mismo que tiene un conocimiento que rebasa no sólo todo el orden material (pues la noción de Ser lejos de coartarse a él, puede aplicarse a seres positivamente inmateriales o sea espirituales), sino además admite que conoce sus propiedades, v. gr. su Unidad o «No poder no ser en cuanto sea», que rebasa también por su necesidad y universalidad cualquier dato meramente empírico, hipotético, singular, material en cuanto tales: que es lo que entendemos por Metafísica.

206 *Menor*: A) B) «Del acto a la potencia, vale la ilación» (n. 78, 8.°); pero de hecho aplicamos a los datos sensibles inmediatamente presentes en nuestra conciencia el concepto de «Ser» («existencia», «capacidad de existir» etc. nn. 152, 156 c, 157 c) y también su extensión con propiedades como la de la Unidad, formulada en el Principio de No-contradicción (n. 159) en que radican los otros. Luego la Metafísica es posible.

207 Hasta los que niegan la validez de la Metafísica nos lo dicen formulando juicios cuyo contenido, si no estuviera basado en las propiedades del Ser, no nos lo propondrían, pues pudiendo ser sin Razón suficiente lo opuesto a lo que dicen; o lo que dicen, en el mismo sentido ser y no ser, ya no nos lo dirían. Quien dice: «no puedo tener una noción de lo que existe en cuanto existe, porque todo es puramente material», de hecho ya ha expresado una noción de lo que existe en cuanto existe: ha errado en el contenido y propie-

dades del concepto de Ser, lo cual ya es una cuestión ulterior. Luego ha afirmado lo que queríamos.

Además, en el mismo decurso de toda la Ontología se verá lo que aquí se ha enunciado, y a veces resulta más evidente ver un método en acción, que antes de su desarrollo.

Objeciones.

208 1.ª Si empleo en mi sistema conceptos transcendentes y Primeros Principios, sin dar el valor propio a estas expresiones, entonces no cometo contradicción ni petición de principio, pues los uso sin admitir su alcance metafísico. Pero no los empleo dando el valor propio a estas expresiones. Luego no cometo petición de principio ni contradicción.

Resp.: Dist. la *Mayor:* si solamente *con las palabras* digo que no doy el valor propio a estas expresiones, pero *de hecho* no admito que lo que he expresado con Verdad pueda sin otra razón suficiente negarse con igual derecho; y en igual sentido ser y no ser, entonces no cometo contradicción, lo *Niego;* si lo dijese *de hecho* no cometería contradicción, lo *Concedo;* pero en este caso ya no diría nada, quedaría mudo. *Contr.* la *Menor.*

2.ª Por lo menos quien admite el alcance de sus conceptos transcendentales y de los Primeros Principios sólo por lo que «sugieren», no comete tal contradicción. Pero los admito sólo por lo que «sugieren». Luego no cometo tal contradicción.

Resp.: Dist. la *Mayor:* si fuese posible quitar el sentido real que hay, lo *Transmito;* si no es posible quitarlo, lo *Niego.* Es curioso lo que sucede cuando filósofos, v. gr. como Bergson, no admiten el valor conceptual para la Filosofía, pero de hecho «discuten» un aserto demostrando su opuesto, dan «razones» etc. cuando se les presenta ocasión, lo cual supone que usan los conceptos no meramente por lo que «sugieren» sino por lo que «expresan» y por lo que de suyo «prueban», pues de lo contrario no intentarían demostrar nada con las razones que dan cuando rechazan la doctrina

opuesta ; es curioso que Jaspers no pretenda hacer una Filosofía válida de derecho para todos, sino sólo «sugerente», pues para que pueda «sugerir» se requiere que la realidad sugerida no pueda en igual sentido ser la misma que no-sugerida, lo cual está latente como presupuesto, aunque no lo diga o aunque no lo advierta ; asimismo Heidegger tiene de paso una frase contra la refutación «meramente dialéctica o verbal» que llama «candorosa» de Aristóteles contra el escepticismo, pero de hecho se opondría él a quien dijera que su sistema es falso, o buscaría, al pensar, no contradecirse en sus principios fundamentales, etc. porque admitida una sola contradicción, ya podría con igual derecho afirmarse o negarse todo, según demuestra por su parte la Lógica matemática, por tanto no es tan inocente la refutación aristotélica del escepticismo ; también Sartre al objetarle uno que podría «empeñarse a fondo» para asentar así existencialmente un sistema opuesto al suyo con igual derecho, respondió que no podría y que ahí era preciso apelar a la noción de Verdad, lo cual si no lo hacía dando a sus conceptos el sentido metafísico expreso y latente, no refutaba nada, y si lo hacía por lo mismo deshacía su propia Filosofía.

3.° Si nos basta con hacer un «postulado» sobre lo que es la realidad «en sí» por existir de un modo para nosotros inasequible, y nos contentamos después con lo que empíricamente comprobaremos (hechos sensibles, regidos por leyes y esencias lógicas, a las que no sabemos qué corresponde «en sí») evitamos la fuerza de la demostración aducida y quedamos en el neo-positivismo.

Resp.: si al hacer tal «postulado» no ha captado por lo mismo esta realidad «en sí» en cuanto a algo (afirmándola como aquello que en sí «existe» y que en sí es «incognoscible», y que en cuanto mero postulado no puede en igual sentido serlo y no serlo, etc.), lo *Transmito ;* si lo ha captado, *Subd.:* no puede hacer de esta realidad «en sí» una Metafísica *exhaustiva,* lo *Concedo ;* una Metafísica ***humana,*** limitada en su contenido, pero de validez absoluta, lo *Niego.*

4.° Sólo admito aquello que puede comprobarse inmediatamente en la experiencia. Luego mi sistema no admite

la Metafísica cuya validez sería de absoluta transcendencia.

Rep.: Admitiendo «ad hominem» (o provisionalmente para el debate) el Antecedente del Entimema, entonces puedo negar la doctrina presentada por él, hasta que sea inmediatamente comprobable por la experiencia que «sólo puede admitirse lo inmediatamente comprobable». De hecho los neo-positivistas admitirán muchísimos asertos que de ningún modo son «inmediatamente comprobables» en la experiencia: el pensamiento humano espontánea e inevitablemente rebasa los límites de lo meramente sensible y singular-contingente, hasta para dar validez fundada a lo que le es evidente en el orden sensible y singular contingente; basta que se re-reflexione sobre ello para sacar lo que ahí está implicado, que es la fundamentación de la Metafísica.

CAPÍTULO VIII

NOCIONES COMPLEMENTARIAS

Introducción.

209 Hemos seguido en sus líneas principales el proceso filosófico por el cual podemos fundamentar reflejamente la certeza, que ya poseíamos de un modo natural, acerca de la capacidad de nuestra mente para conocer muchas realidades, tanto empíricamente, como con las Ciencias, y hasta con el grado mayor de profundización, que es el que hemos llamado Tercer Grado de Abstracción, objeto de la Metafísica.

En el transcurso de este recorrido nos salían al paso varias nociones, como la del escepticismo, la de la certeza «libre», etc. Tratarlas entonces hubiera distraído nuestra atención hacia puntos particulares, dificultando con ello advertir el conjunto del proceso que seguíamos. Ahora, en cambio, como complemento, será útil exponer estas cuestiones.

Hay dos grupos de ellas : 1.ª, sistemas adversos ; 2.ª, la Verdad y la Certeza.

En un Tratado de Criteriología habría de ser expuesto extensamente el primer grupo (por ejemplo la fenomenología de Husserl) ; pero para el fin que pretendemos nos bastará con aquellos sistemas cuya refutación puede interesar porque tenderían a impedir o hasta a destruir el conocimiento de la Teología.

1.° En primer lugar el *empirismo y positivismo,* tan extendidos en nuestros días en ambientes científicos. No obstante, de estas concepciones no es preciso hablar de nuevo porque están substancialmente incluidas en lo que se ha expuesto al demostrar la legitimidad de la Metafísica : si

la Metafísica es posible, hay por lo mismo posibilidad para rebasar la zona de la mera experiencia empírica, singular, contingente, material, accidental (empirismo), y de la mera medida y comprobación de laboratorio o positiva (positivismo).

2.° Después encontraríamos el kantismo o *idealismo transcendental,* el cual también ha sido rechazado varias veces (nn. 137-140, 155, 157, 159, 168-170, 174, 176, 191 ss.) y por tanto no nos es preciso volver sobre él en una obra como la actual.

3.° Otra concepción que hoy día hace mucho daño en el mundo intelectual es el llamado *relativismo.* No obstante tampoco trataremos ahora de él : lo expondremos en la Ontología (cap. XI). La razón es obvia : hay dos raíces del relativismo, una criteriológica (hacer al *sujeto* norma de la Verdad, en vez del objeto), otra ontológica (aun siendo el objeto norma de la Verdad, lo creen *puramente mutable,* puramente contingente). Ahora bien, si se expusiese el relativismo ahora, habrían de repetirse después muchas nociones. Se evita esta repetición remitiendo a la Ontología tratar del relativismo, habiendo dejado aquí constancia del aspecto criteriológico que hay en el relativismo.

4.° En cuanto a la *fenomenología* de Husserl y a la filosofía de la *existencia* (dentro de la cual se coloca el existencialismo) son sistemas que se prestan a ser tomados en dos sentidos muy distintos : si se toman de suerte que no nieguen la legitimidad del *raciocinio* conceptual para expresar esencias o verdades que *transcienden nuestra experiencia* (según ya hemos demostrado que legítimamente hace la Metafísica), no impedirían la labor del teólogo, y por tanto no merecen aquí nueva exposición, porque se trataría de pormenores propios de un extenso Tratado ; y si se oponen al raciocinio metafísico por negar el alcance ontológico de los conceptos universales, y la legitimidad de la deducción (o evidencia mediata) más allá de lo dado en la experiencia, en este sentido ya han sido rechazados antes.

5.° El *escepticismo* es una doctrina que como «sistema» está hoy día enteramente desacreditado, pero como «actitud

práctica» se halla bajo la forma de duda o de indiferentismo en ambientes poco conocedores de la Filosofía cristiana; por ello es útil una breve exposición del mismo, aunque substancialmente coincida con el relativismo, porque éste no es más que una clase particular de escepticismo.

6.° El *idealismo absoluto* hoy día está desacreditado en los ambientes culturales y filosóficos. No obstante es también útil una exposición y refutación para evitar que reaparezcan sus dificultades.

TESIS 1.ª: EL ESCEPTICISMO SE DESTRUYE A SÍ MISMO

Nociones.

210 La palabra «escepticismo» puede ser tomoda en sentidos muy diversos. Ahora entendemos con ella la afirmación 1.°, de que no podemos conocer la Verdad y por tanto hemos de *dudar de todo*; 2.°, o por lo menos de que todo lo que rebasa la actitud puramente práctica y empírica (para afirmar *algo doctrinal*) ha de caer bajo la duda; 3.°, o por lo menos de que sólo podemos tener *probabilidad* de lo que afirmamos, nunca certeza.

Varias doctrinas.

211 Por lo mismo ya se ve que dentro de la actitud escéptica hay muchos grados y matices.

PROTÁGORAS (h. 480-410 a. C.), cuya es aquella célebre frase: «el hombre es medida de todas las cosas», parece que afirmó que es verdadero aquello que a cada uno le parece, en cuanto le parece. GORGIAS (h. 480-375) dijo que nada existe; y que si existiese algo, no podría ser conocido; y que si lo fuera, no podríamos expresarlo a otro.

Después de la reacción de Sócrates, Platón y Aristóteles, se eclipsó por algún tiempo el escepticismo; pero cuando

olvidaron la síntesis aristotélica reaparecieron de nuevo retoños de escepticismo con PIRRÓN (h. 365-275 a. C.), el cual afirmaba que sólo conocemos la apariencia de las cosas, de suerte que nada puede ser afirmado como cierto y por tanto lo más prudente es abstenerse de todo juicio.

La *segunda Academia* con ARCESILAO (h. 315-241 a. C.) parece que profesó, según le atribuye Cicerón, que todo está escondido en lo más profundo y nada hay que pueda verse o entenderse» (*Ac. post.* I, 12). La *Tercera Academia* con CARNÉADES (h. 213-129 a. C.) enseñaba que nada podemos demostrar con certeza y hemos de ceñirnos a meras probabilidades.

SEXTO EMPÍRICO (s. II d. C.) en Alejandría, fue llamado «Empírico» porque quería ceñirse a la pura experimentación. Suyas son aquellas frases de las *Instituciones Pirrónicas* (lib. I.°, cap. II) : «quizá nadie ponga en duda que un mismo sujeto aparece tal o cual, pero uno se pregunta si es tal, cual aparece. Conformándonos a lo que aparece, y observando lo que pertenece a la vida cotidiana, vivimos, porque no podemos abstenernos de toda acción, pero hagámoslo de tal suerte que no establezcamos ninguna sentencia».

El escepticismo de los griegos revivió en tiempos del Renacimiento con conocidos escépticos como FRANCISCO SÁNCHEZ (h. 1552-1623), según unos natural de Tuy, según otros, de Braga, autor de la obra *De multum nobili et prima, universali scientia «quod nihil scitur»*, escrita en Toulouse en 1576 (publicada en 1581), que empieza así : «Ni esto siquiera sé, que nada sé ; lo conjeturo, sin embargo, de mí y de los demás. Sea esta proposición mi bandera ; ésta se debe seguir · *Nada se sabe*». Y la última palabra de este mismo libro es : «Quid ?»

Una actitud bastante escéptica tuvieron también MIGUEL DE MONTAIGNE (1533-1592), su amigo PEDRO CHARRON (1541-1603) y otros.

Demostración.

212 I. Aristóteles, en su Metafísica (libro 4, caps. 3-4), rechaza perfectamente la posición del escepticismo.

El escéptico puede tomar la posición de quien no puede pensar ni decir absolutamente nada, ni a sí mismo, ni a otros. En este caso tampoco establece el escepticismo, por hipótesis; y por lo mismo tampoco requiere ninguna refutación el sistema que ni siquiera puede establecerse; tampoco la puede recibir aquel que no es capaz de decirse con verdad algo a sí mismo o a los otros, como no se discute con un tronco. Ahora bien, el tal escéptico es semejante a un tronco: ὅμοιος γαρ υτῶ ο τοιοῦτος.

Pero en realidad no hay nadie que proceda sin pensar ni decir absolutamente nada: «Por qué de madrugada se pone en camino hacia Megara en vez de quedar tendido en cama soñando solamente que va allá? ¿por qué desde la aurora no corre a echarse en un pozo o en un precipicio? ¿por qué parece que al contrario teme caer en él, si realmente viniera a ser lo mismo juzgar que esto sería una desgracia que juzgar que sería una ventura?»

¿Piensa, pues, algo con sentido, o pronuncia algo con sentido el escéptico? Entonces puede decir por ejemplo que «no hay verdad», o que «hay que dudar de todo». En este caso es él quien comete por lo mismo una petición de principio; pues «destruyendo la demostración, por lo mismo se presta a una demostración», dice Aristóteles.

En efecto, supone que no es lo mismo pronunciar lo que ha dicho que negar en el mismo sentido lo que ha dicho: admite, pues, como claro y cierto que no se puede afirmar y negar algo de algo en el mismo sentido; y por ello también que «algo» se puede conocer con verdad; la discusión versará sólo sobre el límite de este «algo»: pero si admite «algo», el escepticismo ya no es universal. Entonces es muy fácil, partiendo de un «algo común» a ambos, demostrarle que por lo mismo admite «algo más», y de ahí «algo más», derribando por lo mismo su escepticismo.

Si dice por ejemplo que sólo podemos tener «probabilidad» o conjetura, afirma por lo menos como cierta su probabilidad o conjetura; si dice que sólo lo ha dicho con probabilidad, afirma como cierta esta nueva probabilidad de probabilidad; pues un recurso indefinido equivale a no afirmar nada, no pensar nada, no decir nada, destruyendo lo que aparentemente afirmaba con sentido o pensaba con sentido.

Pero si afirma con verdad algo, por lo mismo admite la noción de verdad; admite que conoce aquel «algo» de que ha hecho una afirmación y que conoce su mente cuando es capaz de decirlo; y así con un proceso indefinido se muestra que no sólo es *una* cosa la que admite, sino siempre más y más, de suerte que ya no puede él señalar límite en nuestro proceso, como es el que hemos hecho en la Criteriología partiendo desde un hecho inmediatamente presente en la conciencia, la realidad de propios actos psíquicos.

213 II. Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Aquella posición que *a)* se autodestruye con sólo pronunciarse; *b)* contradice los hechos inmediatamente evidentes = no es admisible.

El escepticismo es = aquella posición que *a)* se autodestruye con sólo pronunciarse; *b)* contradice los hechos inmediatamente evidentes.

Luego el escepticismo = no es admisible.

Menor: a) Quien afirma que no puede conocer nada está por lo mismo implícitamente afirmando que conoce algo: «la verdad de su afirmación: no puedo conocer con verdad»; lo cual es poner como base de su sistema o de su posición un aserto que a la vez afirma y niega lo mismo, es decir, se autodestruye, como decir «círculo cuadrado», pues afirmar que «los puntos equidistan del centro» y a la vez «los puntos no equidistan del centro» en el mismo sentido no es decir nada, sino un mero hecho físico del sonido de la voz.

No vale al escéptico la escapatoria que consistiría en decir: «*sólo* exceptúo una proposición: que no sé nada»; pues para hacer esta excepción se requiere que conozca por qué puede hacerla, es decir, que conozca la realidad de su

mente, del objeto, comparándolos entre sí y diciendo que son tales, que sólo pueden convenir en la verdad de una proposición ; pero por lo mismo, ya ha admitido la verdad de más cosas (su mente, el objeto, la comparación de ambas, la razón de la diferencia entre su proposición y las demás), lo cual es admitir mucho más que una sola proposición ; y partiendo de ahí no puede impedir otras enlazadas con las anteriores.

Tampoco vale al escéptico la escapatoria que consistiría en apelar a la Lógica Simbólica que no admite argumentos de «autopredicabilidad». Puede verse expuesto de propósito por qué no vale tal escapatoria en mi libro *Estudios de Metafísica,* Colección «Libros Pensamiento», serie Estudios, n.° 2, Barcelona, Flors, 1961, cap. 3

b) Hay hechos inmediatamente presentes en la conciencia de que nadie absolutamente puede dudar, como vimos ya (nn. 137-138) ; y según decía San Agustín : «Si duda, vive ; si duda, se acuerda de por qué duda ; si duda, conoce que duda ; si duda, quiere estar cierto ; si duda, piensa ; si duda, sabe que no sabe ; si duda, juzga que no ha de afirmar temerariamente. Cualquiera, pues, que por otro lado dude, de todo esto no puede dudar ; pues si ello no fuese así, de nada podría dudar» (*De Trinit.*, 10, 10, 14).

Además, tenemos también inmediatamente presente la evidencia del Principio de No-contradicción. Podrá suceder que un filósofo, por conveniencia de su sistema, o porque no sabe explicárselo, diga que niega este Principio ; pero nadie ha negado que no experimente en sí la evidencia de él cuando examina : «lo que es, en cuanto es, no puede en el mismo sentido no ser» (n. 159).

Objeciones.

1. Si el que yerra no sabe que yerra, siempre hay que temer como posible el error, es decir, dudar. Pero el que yerra no sabe que yerra. Luego siempre hay que temer como posible el error, es decir, dudar.

Resp.: Dist. la *Mayor*: siempre hay que temer como posible el error, cuando yerra, lo *Concedo*; cuando no yerra, *Subdist.*: si no se le ha manifestado la conexión objetiva del aserto con la realidad, lo *Concedo*; si se le ha manifestado, lo *Niego*.

2. Si siempre es posible el error, siempre es posible dudar. Pero siempre es posible el error. Luego siempre es posible dudar.

Resp.: Si es «hipotéticamente», «en abstracto», posible el errar o no errar, pero a veces no lo es «de hecho», «en concreto», cuando hay evidencia de la verdad conocida, es siempre posible dudar, lo *Niego*; si sólo es «hipotéticamente», «en abstracto», posible errar o no errar, sin evidencia que «de hecho», «en concreto», haga imposible el error, entonces es posible dudar, lo *Transmito* (no lo Concedo, pues en realidad si no hubiese ninguna certeza, tampoco sería posible la duda); *Contradistingo* la *Menor* y niego el *Consiguiente*.

3. Si veo que otras veces cuando pensaba no errar, erraba, siempre puedo dudar. Pero otras veces cuando pensaba no errar, erraba Luego siempre puedo dudar.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si sólo considero la disyuntiva «en abstracto» (es decir, sin ningún otro factor añadido en la realidad), es «abstractamente» posible uno de los dos términos de la disyuntiva y, por tanto, posible dudar, lo *Concedo*; si considero la disyuntiva «en concreto» (es decir, añadiéndole los otros factores que se le añaden en la realidad: con legítima evidencia o sin ella), lo *Niego*. *Concedo* la *Menor*. Del mismo modo *Distingo* el *Consecuente*: siempre puedo dudar, es decir, en la hipótesis de que solamente considere la disyuntiva «errar - no errar», o sea «en abstracto», sin ningún otro factor real añadido a tal disyuntiva, lo *Concedo*; con ellos añadidos, lo *Niego*.

4. Aquel filósofo que no puede ser refutado, es el que está en mejor posición. Es así que el escéptico es aquel filósofo que no puede ser refutado. Luego el escéptico es el que está en mejor posición.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si no puede refutarse porque está en posesión de la Verdad, lo *Concedo*; si porque ni

siquiera es capaz de aceptar la refutación, so pena de caer en contradicción, lo *Niego. Contradistingo* la *Menor*: el escéptico no puede ser refutado porque esté en posesión de la Verdad lo *Niego*; porque ni siquiera es capaz de aceptar la refutación, so pena de caer en contradicción, lo *Concedo*. Dadas las distinciones, queda negado el *Consecuente*. — El objetante, con parecido razonamiento, podría decir que el mejor medio para no cometer faltas de ortografía es no saber escribir. Esta ausencia de posibilidad de cometer faltas no provendría de una mayor perfección, sino de que ni siquiera tendría aquel mínimum de perfección requerida para que haya la posibilidad de cometerlaes.

5. Si no podemos discernir el criterio de Verdad sin la doctrina sobre el verdadero criterio de Verdad no podemos evitar con certeza el error sin petición de principio. Es así que no podemos discernir el criterio de Verdad sin la doctrina sobre el verdadero criterio de verdad. Luego no podemos evitar el error sin petición de principio.

Resp.: Dist. la *Mayor*: sin la doctrina sobre el criterio de Verdad, *preestablecida teóricamente,* no podemos discernir sobre el criterio de Verdad, lo *Niego*; sin la doctrina contenida en el criterio de Verdad, *intuida de hecho prácticamente* en el mismo acto, no podemos discernir sobre el criterio de Verdad, lo *Concedo. Contradistingo* la *Menor*. — Adviértase que con el criterio de Verdad que poseemos de un modo *natural como hombres* justificaremos el criterio de Verdad que poseeremos como *filósofos, reflejamente,* en lo cual no hay ninguna petición de principio. La habría si como filósofos pretendiésemos demostrar lo que ya como hombres hacemos, pues quien positivamente quite ser hombre, ya no podrá hacer nada, según dijimos de la duda (nn. 128-130), no solamente no podrá «demostrar», pero ni siquiera podrá «dudar» si no existe. Sin embargo, nada prueba que no pueda ser posible que un hombre, ya como hombre, esté naturalmente en posesión de aptitud para poseer la Verdad y emplee espontáneamente el criterio de la Evidencia; y que entonces busque una posesión *refleja,* o sea *filosófica* de lo mismo, no para dar validez natural, humana a lo que como hombre hizo

(esto no depende de su Filosofía), sino que tome conciencia refleja de lo que conocía sólo naturalmente como hombre y ahora conocerá también como filósofo. La objeción valdría, v. gr., contra Husserl, que como hombre pone la *epokhé* o suspensión (la segunda *epokhé* es supresión, reducción) de lo que conocía como hombre (v. gr., la Psicología), y luego instalado en este estadio filosófico niegue legitimidad filosófica a lo que como hombre hizo: puesto que como hombre hizo la *suspensión* clave de su filosofía (véase mi estudio *Dudas acerca de la noción de «Subjetividad transcendental»*, en «Giornale di Metafisica», 13 (1958), 425-438).

6. Si para el escéptico es inútil la refutación del escepticismo, no sirve para nada exponerla. Pero para el escéptico es inútil la refutación del escepticismo. Luego no sirve para nada exponerla.

Resp.: Dist. la *Mayor*: No sirve *para otros,* a fin de que 1.°, viendo su absurdo no caigan en él, ó 2.°, para que tomen conciencia refleja de la justificación de la Verdad, lo *Niego.* No sirve para el *escéptico, Subdistingo*: no sirve para él *mientras quiera permanecer* en la posición de negarlo todo o dudar de todo, lo *Concedo* (como tampoco le serviría al que se ha echado en un pozo persuadirle que no debe echarse en él, negando su propio ser); no sirve para él a fin de que, viendo su posición autodestructora e inhumana, quiera *corregirla,* lo *Niego. Transmito* la *Menor.* Igualmente *Dissingo* el *Consiguiente.*

TESIS 2.ª. EL IDEALISMO SE AUTODESTRUYE POR INTENTAR ESTABLECERSE REALISTICAMENTE

Estado de la cuestión y nociones.

215 La palabra «idealismo» puede ser tomada en muchos sentidos. A veces se denomina «idealista» la Filosofía de Platón, porque al superar el mundo material, contingente y singular, va tan lejos en la admisión de la realidad de las «ideas», que las coloca como subsistentes en un mundo aparte

(si es acertada la interpretación que de Platón da su discípulo Aristóteles, de lo cual prescindimos por remitirlo a la Historia de la Filosofía). No tomamos aquí la palabra «idealismo» en este sentido.

Otras veces puede llamarse «idealismo» la actitud y la doctrina que favorece las acciones morales nobles, como son los actos de virtud. Tampoco lo tomamos aquí en este sentido.

Finalmente en la Filosofía moderna se llama «idealismo» aquel sistema que eliminando todo el elemento *material* de la sensación y del conocimiento superior, queda únicamente (o tiende a quedar únicamente) con el *formal,* puesto por la facultad. Es decir, negando la existencia del nóumeno ya no tiene sentido llamar fenómeno a nuestra representación cognoscitiva, porque no puede manifestar nada (no «fenomeniza» nada), ni hay nada más allá. La sensibilidad, en vez de ser considerada puramente pasiva (como concebía Kant), es puramente activa, tanto, que crea su representación, representación que es *toda la realidad* : su estudio y el de las aprioridades del «yo transcendental» que la crea, esto es, el cometido de la Filosofía para el idealista. Ahora bien, así como es absurdo imaginar una realidad existente «en sí» que no fuera inteligible (por esto de la «cosa en sí» de Kant dicen los idealistas y Husserl que es absurda), del mismo modo sería ininteligible que nuestra representación no fuera *totalmente inteligible* o idea realizada.

En Ontología veremos (n. 342) que efectivamente «ens et verum convertuntur» ; «*ser* y *verdadero* son convertibles» ; todo ser, en cuanto ser, es verdadero, y todo verdadero, en cuanto verdadero, es ser, de suerte que es innegable esta exigencia de radical inteligibilidad. Pero, ¿quién, qué mente pone en el objeto cognoscible esta inteligibilidad o verdad? Para la Metafísica cristiana es Dios, el cual para crear ha plasmado fuera de sí sus «ejemplares» o «ideas» ; pero a nuestro nivel humano, aun reconociendo que hay una *radical* identificación de Ser y Pensar, no se da *de hecho* una total identificación, sino sólo parcialmente : diremos en Ontología que no tenemos de las cosas Verdad metafísica (fuera

del artífice respecto del objeto artificiado, en cuanto artificiado o producido según su idea), sino Verdad lógica, que suponiendo el objeto ya constituido «ser-verdadero» por otra mente, se acerca a captarlo con una adecuación siempre parcial, quedando siempre algo por conocer, de suerte que el concepto o verbo mental humano no equivale a una reduplicación de toda la realidad física: a nuestro nivel no hay una plena identificación de Ser y Pensar, *de hecho,* sino radical, en el Creador. El idealismo, por el contrario, atribuye al hombre (por lo menos en cuanto él no tiene una individualidad indestructible y propia, sino en cuanto forma parte de la Idea en evolución, o del «Yo» trancendental absoluto) el ser creador de su representación, que es toda la realidad.

217 Para resumir ahora la concepción idealist aen una frase que encierre su principio fundamental, enunciaremos el llamado «principio de inmanencia», fundamento del idealismo, así: «sólo conocemos las cosas como representadas, de suerte que las cosas como representadas no solamente no tienen ninguna conexión de naturaleza (puente de conocimiento) con cosas existentes *en sí* —concepción de Kant—, sino que no tienen ninguna conexión con nada en sí porque *nada en sí existe fuera de la representación consciente,* que es toda la realidad». O más brevemente: «la mente no alcanza nada transcendente, y como es contradictorio afirmar algo transcendente no cognoscible, se niega su existencia».

Podrá parecer curioso que los filósofos hayan llegado a proponer tal doctrina; sin embargo, se comprende fácilmente cómo llegaron ahí, si se examina el proceso histórico que siguieron.

La Filosofía posterior a Descartes quedó con una antinomia intrínseca, la de la radical oposición entre el empirismo y el racionalismo. Siguieron por el primer camino Berkeley, Locke, Hume; por el segundo, Espinosa, Leibniz, Wolff. Al encontrarse Kant con el conflicto entre las dos tendencias opuestas quiso hermanarlas: contra la Filosofía racionalista afirmó que no todo es deducción, sino que, además, hay en la Ciencia y la Filosofía algo de síntesis o ampliación; por

otro lado, contra la Filosofía empirista afirmó que esta síntesis no es algo meramente singular y contingente (la «costumbre» de la naturaleza, de Hume; o la «asociación» de ideas, etc.), sino superior, a priori, universal y necesario. Como no conocía a fondo la tradición aristotélica y escolástica, puso este principio unificador o a priori como algo *solamente del sujeto conocedor* (nn. 155, 174). Entonces naturalmente se seguían de aquí dos consecuencias: 1.ª, el alcance del conocimiento humano quedaba encerrado meramente dentro de la zona en que el hombre «proyectaba» sus aprioridades o principios de inteligibilidad; por tanto, las Ciencias valdrían solamente en la zona de los fenómenos, y la Metafísica con sus pretensiones de alcanzar algo «más allá», valedero universal y necesariamente para todos, sería imposible; 2.ª, la cosa «en sí» había de afirmarse como existente (puesto que influía sobre nuestra sensibilidad para que ésta impusiese a su influjo la intuición a priori de espacio y tiempo), pero era totalmente incognoscible.

Sucedió, sin embargo, que los mismos discípulos y propagandistas de Kant le acusaron de que había en su método una radical contradicción, pues el «nóumeno» o cosa «en sí», según él, *existía* e *influía* en la sensibilidad (ya que no quería ser idealista absoluto); pero, por otro lado, lo declaraba *totalmente incognoscible* (pues si hubiese un portillo por donde penetrase el sujeto en algo del nóumeno, «en sí», conociéndolo, ya la zona se iría ampliando progresivamente, como hace la Metafísica): es decir, Kant decía con la mente algo que había de ser totalmente ajeno a la mente; no podía en nada conocer la cosa «en sí», pero la conocía en algo, puesto que le aplicaba la categoría de «existencia», la de dar razón suficiente del influjo material en la sensación o categoría de «causa», etc. Véase, para mayor desarrollo de este punto, mi libro *Filosofía y Razón*, Madrid, 1959, cap. v, pág. 118.

Así se comprende la reacción de Fichte cuando discutía con Kant y le mostraba esta contradicción fundamental de su sistema. Kant, para salir al paso de esta gravísima objeción, fue evolucionando, a fin de escamotear la existencia de la cosa «en sí», hasta que en los últimos años de su vida ya la

llamaba «Gedanken Ding» o «ente de razón». Pero esto tampoco era compatible con su sistema y acarreaba, por otro lado, una nueva contradicción : en efecto, un mero «límite», un mero «ente de razón» no puede ser algo positivo que «influya» en la sensibilidad dándole la materia múltiple para que ella le sobreponga sus formas a priori. Notemos, sin embargo, que en cuanto a la primera contradicción, en tanto Kant la soslayaba en cuanto quitase la «existencia» de la cosa «en sí». Por esto Fichte se decidió a dar un paso radical : negó la existencia de la «cosa en sí». Ya no habló de «fenómenos», puesto que eran para él toda la realidad, dado que sea absurdo concebir una «cosa en sí» existiendo, pero totalmente incognoscible ; por tanto, la mente no ponía solamente la forma del conocimiento, sino todo el conocimiento, que es por lo mismo toda la realidad para el idealista. Con diversas modalidades siguieron por este derrotero Schelling, Hegel y toda la filosofía idealista posterior hasta que, hacia 1914, con la guerra europea decayó el prestigio de Hegel en Inglaterra ; hacia 1918, con el fin de la guerra, también fue abandonado, salvo poquísimas excepciones, el idealismo en Alemania, para dar paso al existencialismo ; y en Francia, con la muerte de León Brunschvicg (1869-1944), que podría ser llamado «el último idealista», se eclipsa también una Filosofía que reinó en amplios círculos europeos casi durante un siglo. Consúltese la obra de A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain,* París, 1934.

Demostración.

219 I. Aunque el idealismo ya ha sido implícitamente refutado por el hecho mismo de haber establecido que nuestra mente alcanza algo transcendente (nn. 137, 176), no obstante, ayudará al esclarecimiento de conceptos repetir, bajo otra forma, la demostración contra el Idealismo. Porque, a pesar de su falsedad, también ha traído este sistema no pocas ventajas, como es la de haber hecho comprender muchísimo mejor la

tesis de que «ens et verum convertuntur», la definición de la Verdad, lo que hay de necesario y lo que hay de contingente en el pensamiento humano.

a) *La contradicción intrínseca en el mismo enunciado del idealismo.* — En efecto, si la exposición del idealismo sólo puede hacerse realísticamente, entonces la condición previa para que sea inteligible el idealismo es precisamente aquello que lo niega. Pero cuando el idealista formula el Principio de Inmanencia así : «la mente no puede alcanzar nada transcendente», ¿de qué mente lo dice?, ¿de la mente «en sí» (que tal como está «en sí» piensa) y de ella dice que no puede conocer nada transcendente? Si quiere decir esto, tiene sentido su afirmación, pero entonces se autodestruye, porque requiere para poder decirse que él haya alcanzado la mente «en sí», ésta que piensa, y que de ella haya dicho que es tal su naturaleza que no puede conocer nada «en sí», o sea transcendente. Es decir, el idealista ha dicho esta proposición de modo «transcendente». Si, por el contrario, no se refería a la mente «en sí», sino a la mente «meramente como representada entonces en él» cuando pensaba en ella, entonces su enunciado era un perfecto sin-sentido, porque la mente, «en cuanto meramente representada» en él cuando pensaba en ella, no podía pensar nada ni representar nada.

No sirve de nada al idealista negar que la mente que piensa haya de existir «en sí» y decir que *la mente que piensa* es solamente *el ejercicio de pensar* (o «yo» transcendental), pues establecer un sujetivismo sin sujeto no tiene sentido : si no hay «sujeto» tampoco hay «sujetivismo» : habría sólo, en esta hipótesis, una serie de actos de «yo pienso», «yo pienso», «yo pienso»..., pero sin *pasado* que «en sí» fuera alcanzado cuando lo pensamos, ni *otros* de quienes pudiese decir que son, a su vez, un «yo pienso», ni el propio «yo pienso» en cuanto algo distinto de su mero ejercicio, pues ya sería considerado de hecho como objeto «en sí» : es decir, no podría formularse el idealismo.

b) *La contradicción intrínseca al negar la existencia de lo «en sí».* — Si el idealismo dice que la mente no puede salir de su propia inmanencia penetrando en lo «transcen-

dente» para captar algo «en sí» existente, tampoco puede él penetrar en la zona de lo «transcendente» para comprobar que realmente no hay algo transcendente y así poder negarlo. Si el idealista rebasa su «conciencia» para decirlo, ya se contradice ; y si no la rebasa, no puede decirlo más que gratuitamente, es decir, no puede demostrar el idealismo.

c) *El idealismo contradice hechos evidentes* que nadie, ni el mismo idealista, puede negar. En efecto : 1.°, si fuese consecuente consigo mismo en la aplicación de su Principio de Inmanencia, el idealista habría de negar que pueda saber con certeza que existen *actos de conciencia* en otros «yo», es decir, que existan «en sí», no como meramente representados en la conciencia del idealista cuando piensa en ellos, pues el dolor «en sí» que tiene otro es doloroso, pero el dolor de este otro, en cuanto está representado en la conciencia del idealista que piensa en él, no es doloroso, sino pensado. A pesar de ello, si el idealista dice que conoce este acto será únicamente porque representándoselo intencionalmente alcanza su existencia «en sí», no identificando su propia representación *intencional* con la existencia en sí del acto doloroso de otro ; por tanto, o bien niega que pueda saber con certeza que hay otro «yo» con actos psíquicos de pensar, querer, sentir, etc., o admite que puede conocer algo transcendente a su pensar, y por lo mismo, niega el Principio de Inmanencia, base del Idealismo ; 2.°, con ello, como se ha notado muchas veces, el idealista que fuese consecuente consigo mismo, habría de ser «solipsista» ; lo cual nadie quiere admitirlo, porque negaría algo absolutamente evidente.

d) *El idealismo considera de hecho el «yo» como transcendente.* — Al no admitir más realidad que la representación intencional de la conciencia, ha de explicar la producción de las representaciones de conciencia según las reglas de un «yo» transcendental, o proyector de intencionalidad. Pero al no poder considerarlo como propio de «un solo hombre» (pues se encontraría con la grave objeción antes señalada de tener que o bien negar la realidad de «otros» hombres que piensan, o bien negar el idealismo), entonces ha de diluir la individualidad de cada uno, considerándolos como meros momentos

de un gigantesco «super-yo» transcendental: con lo cual, según le reprochó acertadamente Husserl al idealismo, considera de hecho a este «super-yo» no como «transcendental» (o regla del que es proyector de intencionalidad), sino al revés como un objeto «transcendente» o «en sí». Lo cual es intrínsecamente contradictorio.

e) *Es imposible explicar de un modo coherente con tal sistema las Ciencias.* — Algunos han hecho observar (como Meyerson, Cresson, etc.), que no todo es «transparente» como una idea o como un pensamiento, en las mismas Ciencias, ni mucho menos; y que hasta es ilusoria la imaginación de que algún día lo pueda ser a nuestro nivel humano, como la deducción desde la especie o universal hasta el individuo singular en cuanto tal. Luego no todo es pura representación de esencias en la conciencia.

Además, las Ciencias no pueden ceñirse a pura deducción: cuentan por necesidad con el dato «extraño» de lo experimental, que desconcierta no pocas veces la expectativa: ¿por qué, si no existe nada «en sí» transcendente, cuya traducción en los accidentes espacio-temporales es lo que se nos manifiesta y da, en el mundo de la experiencia?

Hay Ciencias, como la Geología, la Paleontología, la Física (al afirmar ésta la relatividad einsteiniana del tiempo), que en el idealismo no parecen tener sentido satisfactorio (n. 183).

f) *El conocido adagio filosófico «a facto ad posse valet illatio»*, «vale la deducción desde el hacer algo al poder hacerlo». Pero hemos mostrado ya el hecho inmediatamente patente en la misma conciencia de que el pensamiento tiene alcance transcendente para captar algo «en sí», que en primer lugar fueron los propios actos de conciencia, y luego el mundo espacio-temporal.

g) *Especialmente la absoluta universalidad y necesidad del Principio de No-contradicción como expresión de una exigencia del ser.* — Porque intuimos que tal acto psíquico «en sí» existiendo (v. gr., un dolor) no puede en el mismo sentido ser y no ser, por esto pensamos esto de él, y no viceversa, decíamos; o sea, que porque es ley del ser, por

esto es también ley del pensar en cuanto expresa el orden y exigencias del ser. Pero si la realidad captada por el pensamiento no fuera más que una representación totalmente cambiante y contingente, habría de variar también su ley más íntima, o el Principio de No-contradicción : lo cual es caer lógicamente en el escepticismo ; o bien, negando este consecuente absurdo (el escepticismo), negar el antecedente el idealismo), de que lógicamente se seguiría.

220 Resumamos en forma la anterior demostración :

Aquel sistema que 1) es intrínsecamente contradictorio en su mismo enunciado y en su demostración ; 2) llevaría lógicamente al solipsismo y a negar las Ciencias ; 3) es contradictorio ante lo que nos es dado inmediatamente en la conciencia = no es admisible.

Pero el idealismo es = aquel sistema que 1) es intrínsecamente contradictorio en su mismo enunciado y en su demostración ; 2) llevaría lógicamente al solipsismo y a negar las Ciencias ; 3) es contradictorio ante lo que nos es dado inmediatamente en la conciencia.

Luego el idealismo = no es admisible.

Objeciones.

221 1. Si la realidad «en cuanto representada» no es la realidad «en cuanto está en sí», entonces conociendo la realidad «en cuanto representada» no alcanzo la realidad «en cuanto está en sí». Pero así sucede. Luego no alcanzo la realidad «en cuanto está en sí».

Resp.: Dist. la *Mayor:* Si la realidad «en cuanto representada» no es *físicamente* la realidad «en cuanto está en sí», ni lo es *intencionalmente* (o sea representativamente), entonces no alcanzo la realidad «en cuanto está en sí», lo *Concedo* ; si no lo es *físicamente* pero sí, *intencionalmente,* entonces no alcanzo la realidad «en cuanto está en sí». *Subdistingo:* no la alcanzo *exhaustivamente* (o sea no la alcanzo con total identificación entre Ser y Pensar) lo *Concedo ;* no la alcanzo verdadera aunque *parcialmente,* lo *Niego.*

2. Si nunca alcanzo la realidad más que «parcialmente», es decir, presente en mi conciencia, entonces no alcanzo el remanente «meramente en sí». Pero nunca alcanzo más que la realidad presente en mi conciencia o «parcialmente». Luego nunca la alcanzo en cuanto «meramente en sí».

Resp.: Dist. la *Mayor:* Pero de tal manera que lo representado en mi conciencia por ser nociones absolutamente universales, como la de Ser, contiene bajo su extensión *todo* lo «en sí», la *Concedo;* de modo que en su extensión no lo abarque todo, *Subdist.:* no lo abarque en lo diferencial en cuanto diferencial, enteramente (es decir que siempre nuestra Ciencia será finita) lo *Concedo;* de suerte que ni abarque lo diferencial bajo nociones más indeterminadas o imprecisas, lo *Niego.*

3. Si el juicio meramente copula dos nociones (v. gr. $2 + 2 = 4$) sin «poner» ningún ser «en sí», hay que admitir el idealismo. Pero así hace el juicio. Luego hay que admitir el idealismo.

Resp.: Dist. la *Mayor:* si el juicio no «pone» ningún ser «en sí» pero lo «supone», hay que admitir el idealismo, lo *Niego;* si ni lo «pone» ni lo «supone» hay que admitirlo, lo *Concedo.* — Es decir, el juicio «pone» algo en el orden del ser *no en el sentido de crearlo,* sino en el sentido de que lo *capta,* lo *enuncia* (si es verdadero), en cuanto que afirma que «es» o «hay» algo que le es «ob-jetado», v. gr. la necesidad y universalidad del orden de las esencias o posibles, cuyo último fundamento no puede estar en lo «en sí» meramente contingente, ni con necesidad hipotética o restringida, como se verá en Ontología.

4. Si definir la Verdad «adecuación del pensamiento con el objeto» requiere que el «objeto» previamente haya sido por nosotros «pensado», debe definirse la Verdad idealísticamente «adecuación del pensamiento con lo pensado». Pero es así. Luego hemos de definir la Verdad idealísticamente.

Resp.: Dist. la *Mayor:* Debe definirse «adecuación del pensamiento con lo pensado», si se entiende «*meramente* en cuanto pensado» (sin conexión con lo «en sí»), *Niego* la

Mayor; si se entiende «con lo pensado en cuanto *objetado*» (o conexo con lo «en sí»), *Concedo.* — Tan contradictorio es poner la adecuación del pensamiento con lo «*meramente* en sí» (no aprehendido bajo ningún respecto) al modo de un paralelismo platónico, como poner la adecuación con lo «*meramente* pensado» (al modo idealístico o kantiano); pues si aquello que llamo «cosa» u «objeto» ya está «pensado», también aquello que llamo «pensamiento» o «pensado» ya está «cosificado» u «objetado», pues si el juicio fuese adecuación del pensamiento con lo «*meramente* entonces pensado, sin conexion con nada en sí» entonces el juicio sería una pura tautología, que no es lo que es cuando decimos v. gr. de la nieve que es blanca, que es fría, que es sólida, etcétera, pues por «nieve» entendemos algo que no es una «*mera* representación» del momento en que la tenemos. Precisamente llamamos «concepto objetivo» el cruce de lo físico «en sí» con lo intencional «representado», o sea «la cosa en cuanto representada», de modo que la verdad del juicio consiste en la adecuación del concepto formal con el concepto objetivo, entendiendo por tal aquello que si bien intencionalmente está en la mente, depende causalmente de lo «en sí» físico, y por ello en realidad la Verdad es adecuación del pensamiento con la cosa.

TESIS 3.ª: ADEMÁS DE LA CERTEZA METAFÍSICA DEBEN TAMBIÉN ADMITIRSE LA CERTEZA FÍSICA Y LA MORAL

Nexo con las tesis precedentes.

222 I. *Complemento negativo.*

Después de haber seguido en toda la Criteriología un proceso de fundamentación refleja de la capacidad de nuestra mente para alcanzar la Verdad transcendente hasta llegar a establecer la posibilidad de la Metafísica, hemos visto en las dos primeras tesis de este capítulo dos de los principales sistemas opuestos: el escepticismo y el idealismo, porque

su examen y su refutación ayudan muchísimo a comprender mejor las razones con que antes habíamos comprobado científicamente la aptitud de la mente para alcanzar la Verdad «absoluta» (es decir, la que es negada por el escepticismo) y la Verdad «transcendente» (o sea la que era combatida por el idealismo).

II. *Complemento positivo.*

Nos ofrecen un complemento positivo otras nociones que antes sólo habíamos visto algo de soslayo ; pero cuya importancia y utilidad piden una ulterior exposición, como son la de la Verdad (es decir, qué se requiere y qué no, para que haya Verdad) ; la de la Certeza física (interesante para la noción teológica del Milagro), la de la Certeza moral (entroncada con la legitimidad del testimonio histórico, muy interesante para la Teología Fundamental) y sobre todo la legitimidad de la llamada Certeza libre (cuya noción se emplea frecuentemente en el tratado sobre la Fe) : de estas nociones se tratará en las últimas tesis del presente capítulo.

Nociones.

223 *Verdad.*

Así como el concepto de «mayoridad», el de «minoridad», el de «producción», etc., son conceptos que expresan una «relación» entre dos términos (o mejor, entre dos seres, expresados por estos términos), así el concepto de «adecuación» expresa *la relación que media entre dos:* de una parte *el entendimiento* (o su *acto* cognoscitivo) y de otra *el objeto* que se le ofrece al conocer, ya sea algo existente, ya elementos con que existe el existente, ya una noción abstraída como en Matemáticas.

Si expresamos, por ejemplo, la relación que hay entre el árbol que «produce» un fruto y el fruto «producido», podremos tomar la relación de «producción» que media entre ambos en dos sentidos diversos : ya en la dirección del árbol al fruto (y entonces diremos que la relación que media entre ambos es la de «*productor* de un término»), ya en la direc-

Otra tercera adecuación se señala todavía, que es estudiada en la Ética o Moral, es decir, la adecuación de la palabra a la mente (y mediante la mente al objeto) que es propiamente la dirección de un nuevo término (la palabra) a la mente; y desde ahí a la cosa, tanto si la mente posee la semejanza de la cosa por la segunda manera de Verdad, como si por la primera.

De estas tres maneras de realizar la adecuación palabra - mente - cosa, interesa especialmente en Criteriología la segunda o *Verdad lógica.*

224 Fue el médico y filósofo judío *Isaac ben Salomon ben Israeli* (845-940) quien definió la Verdad como «adecuación del entendimiento y de la cosa». Pero Santo Tomás añadió a esta fórmula un complemento de Aristóteles, para indicar de qué clase de adecuación se trata entre las tres señaladas antes; se trata de la que es propia de la Verdad lógica, que es así definida: «adecuación del entendimiento al objeto, en cuanto el entendimiento dice que es lo que es, o que no es lo que no es» (*C. Gentes,* I, 59; *Com. in Met.,* IV, lect. 16; véase *De Ver.* I, a. 1 y sigs.; *Summa* I.ª, q. 16, a. 1, a. 2). Este es el sentido en que también antes ya hablamos de la Verdad (n. 139, 2.°).

225 De todo lo dicho se deduce que aún dentro de la Verdad lógica hay varias maneras posibles de adecuación. Ahora bien, es preciso determinarlas para evitar que se produzcan dificultades:

1.ª *No reduplicación física, sino representación intencional.* Es decir, la Verdad lógica no requiere que la adecuación llegue hasta tal punto que se duplique el objeto dentro de la mente: basta adecuación representativa del objeto conocido. En efecto, esto es lo que se requiere y basta para la noción de «signo» (n. 32).

2.ª *Luego no se requiere* que el verbo mental o concepto exprese *todo* lo que hay en el objeto, sino que *lo que represente esté* en el objeto; del mismo modo que para llamar a una estatua «verdadera» imagen de tal hombre, como Sócrates, no requerimos que contenga la representación de todo lo que hay en Sócrates de carne y hueso. Pueden ser,

pues, nuestros conceptos inadecuados no con *positiva* inadecuación (diciendo algo que no es : pues esto sería falsedad), sino con inadecuación *negativa* (no diciendo todo lo que es) ; pues para que lo dijesen todo habrían de ser una reduplicación de la realidad, lo cual al hombre le es imposible. Sólo en Dios puede darse una total identificación Ser-Pensar, puesto que en su misma Esencia, Infinita, conoce las cosas absolutamente en cuanto a todo, dependiendo de Dios por creación en cuanto a todo hasta en el mismo ser. Nuestra Verdad será, pues, siempre *perfectible,* a) añadiéndole nuevas notas (no por tener que corregir lo representado, si ya era verdadero) ; b) o por cambiar el concepto que atribuimos a la cosa, en la medida en que la cosa cambie ; c) o por tener más intensidad, claridad, penetración, adhesión, etc. en lo que ya se había representado.

3.ª Tampoco se requiere que *el modo con que* se representa el objeto, esté en el objeto, ya que el «modo» no se le atribuye, sino «lo que» se representa o significa mediante aquél. Así v. gr. la estatua de Sócrates es marmórea ; pero al decir : «este es Sócrates» —señalando la estatua— no cometemos falsedad, porque entendemos : «Es Sócrates en cuanto a lo representado», no «en cuanto al modo de representarlo», pues Sócrates es de carne y hueso, mientras la estatua es marmórea para representar al hombre existente. De igual modo, si digo : «Sócrates es hombre», siendo el concepto «hombre» algo universal, no quiero decir que «Sócrates es *el* hombre universal», sino «hombre», es decir, lo representado mediante el universal.

4.ª No pocas veces se advierte cuántos prejuicios hay en este punto en muchos autores modernos, en lo referente a los conceptos universales, y a la Ciencia con ellos elaborada. Estos prejuicios son un rastro lejano de la Filosofía de Kant y del descrédito en que cayó el Idealismo posterior con sus fantásticas construcciones. Lo extienden indebidamente a toda Metafísica ; y de ahí también a la Teología escolástica. Lo cual no sólo tiene consecuencias muy equivocadas (pues expresamos la doctrina revelada por Dios mediante formulaciones conceptuales ; y para comprenderla

mejor, como para defenderla de ataques de la razón la integramos en un sistema conceptual) sino que también en lo filosófico es una manera de pensar equivocada.

Expresar una realidad mediante un concepto universal es algo que por un lado no tiene la perfección suma del conocer ; pero por otro lado tiene una innegable perfección, superior a la del conocimiento puramente empírico que no llega a poder dar el porqué.

El conocimiento conceptual no tiene la perfección superior, 1.° que es como el *fruto* que vendrá después de la elaboración conceptual, cuando normalmente desemboque en un conocimiento *contemplativo,* unitivo, intuitivo ; pero es un camino para él (si no necesario, sí muy útil) lejos de estorbar a su consecución, como bien se ve, v. gr. en los profesionales de cualquier arte o ciencia, como medicina, ingeniería, arquitectura, que después de poseer conceptual y sistemáticamente los conocimientos propios, sucede que cuando les sobreponen el ejercicio, adquieren una como madurez, cierta facilidad e intuición, un gusto especial, que es muy apreciable ; 2.° si bien no tiene el conocimiento conceptual el grado sumo de perfección que hay en Dios (pues Dios no ha de abstraer o universalizar nada para conocerlo en su más íntima esencia) no obstante tiene una *gran perfección,* superior, como decíamos, a la del estadio meramente empírico, experimental, sensible, espontáneo : a) porque el universal, precisamente por prescindir de muchas notas (ya individuales, ya de su comprehensión), contiene bajo su extensión a todos los singulares, dando con ello Ciencia universal : es decir, es el medio para que puedan aplicarse a otros los conocimientos adquiridos ; b) así aprehende algo más íntimo y necesario que la mera apariencia de la costra sensible, y con ello puede dar «ley», sistematizar las experiencias, demostrar sus asertos con una razón o porqué, que manifiesta la causa y por lo mismo penetra más (véanse los nn. 2-7 ; 20-23 ; 188-190).

5.ª Además del conocimiento que de lo presente nos dan los sentidos o conocimiento sensible (v. gr. la vista), A) formamos en nuestra mente conceptos o *simples aprehensio-*

nes, o sea aquellas representaciones con que todavía no decimos que algo «es» o «no es» : v. gr. si comprendo los asertos : «los astros son en número par» o «los astros son en número impar», comprendo lo que se enuncia, pero todavía *no adhiere* mi mente a lo aprehendido, es decir, todavía *no afirmo,* o si se prefiere, todavía *no pongo en el orden del ser* el contenido de esta representación ; B) tenemos también finalmente *juicios* con los cuales no sólo aprehendemos algo, sino aprehendemos que aprehendemos, y por ello mismo decimos «es» (n, 48) ; v. gr. «el sol es luminoso».

Se pregunta Santo Tomás, y con él los escolásticos, en cuál de estos actos hay Verdad lógica, si en la aprehensión A), o en el juicio B).

Contestan que de un modo *incoativo* ya en la simple aprehensión (pues sin ella sería imposible el juicio) ; pero de un modo *cumplido* o perfecto, sólo en el juicio.

En efecto, no diré que «la columna de la derecha de un pórtico se adecua a la de la izquierda» sino que *resulta* semejante, *resulta* adecuada ; pero si tomo un tronco que es *de suyo desigual* y lo desbasto para hacerlo semejante hasta ponerlo al lado como columna, entonces diré que *lo he adecuado* a la columna de la izquierda ; de modo semejante, en el juicio no sólo poseemos un concepto que *de hecho* sea semejante a su objeto, sino que porque conocemos que conocemos, por ello lo atribuimos al objeto existente o de cualquier modo extramental, es decir, lo adecuamos a la realidad. Por esto precisamente en la simple aprehensión como tal (si no equivale a un juicio virtual por la gran fuerza de representación y por nuestra implícita adhesión) no hay posibilidad de *errar* : así como no tiene propiamente verdad, tampoco tiene propiamente error ; pues no atribuyendo nada a la realidad, ni acierta, ni yerra ; v. gr. «el bastón, medio sumergido en el agua aparece quebrado», si tomo esta aprehensión no en cuanto hay en ella un juicio de lo que aparece en mi conciencia («*es* en mi conciencia una realidad que así aparece») sino en cuanto aprehendo esta noción sin decir nada del bastón existente en sí, ni afirmo, ni yerro ; pero en el juicio así como hay capacidad de adecuación afirmando

o negando, también hay capacidad de inadecuación o de falsedad, v. gr. si digo: «el bastón medio sumergido *está* quebrado». La Verdad lógica se da, pues, formalmente en el juicio.

Certeza.

227 *La Certeza* (o forma lógica con que un aserto es llamado «cierto») es aquella propiedad del juicio por la cual decimos de él que tiene una peculiar *firmeza,* la cual consiste en dos elementos a la vez, uno subjetivo y otro objetivo:

a) *Elemento subjetivo: adhesión firme,* es decir, excluyendo el *temor* (o indecisión) prudente de errar;

b) *Elemento objetivo:* infalibilidad, es decir, *nexo* entre el juicio cierto y el objeto representado en él.

Dejemos de momento el elemento subjetivo a), para la tesis siguiente; ahora determinemos lo referente al elemento objetivo de los juicios ciertos.

228 *El nexo necesario* entre lo afirmado por el juicio y su objeto («necesario» en el sentido que es el elemento que da infalibilidad al juicio cierto) puede ser de muchas clases; y por tanto también será de muchas clases su necesidad e infalibilidad.

1.° *Nexo metafísico:* podemos convenir en la nomenclatura o definición que consistiría en llamar «nexo metafísico» al que expresa la necesidad del segundo y tercer grado de abstracción (nn. 20-22; n. 196 ss.); lo cual podría también expresarse así: nexo metafísico es el que expresa *aquella necesidad que nuestra mente intuye en el orden de las esencias.*

Tal es, por ejemplo, el nexo que hay entre el «ser» y su «unidad» (o necesidad de no-contradicción); entre un triángulo euclídeo y que la suma de sus ángulos sea de dos rectos, etc.

2.° *Nexo físico:* también podríamos convenir en definir «nexo físico» aquel que expresa la necesidad del primer grado de abstracción (en cuanto tal: es decir, no en cuanto bajo

otro respecto realice o implique el metafísico) ; lo cual podría también enunciarse así : nexo físico es el que expresa *aquella necesidad que nuestra mente intuye en el orden de las leyes físicas de la naturaleza.*

Tal sería, por ejemplo, el nexo que hay en lo que expresan las leyes biológicas sobre lo que harán los embriones, cuando se desarrollen ; o bien las leyes físicas entre un peso colgado en forma de péndulo y el tiempo que tendrán sus oscilaciones ; o bien las leyes químicas al expresar que si echo ácido sulfúrico sobre limaduras de hierro nativo, puro, tendré sulfato de hierro, etc.

3.° *Nexo moral:* asimismo podríamos convenir en definir «nexo moral» aquel que expresa una necesidad que, si bien radica en los seres físicamente existentes, sin embargo no es expresado por las leyes anteriores, sino por un conunto de otras, como son por ejemplo las leyes morales, entendiendo leyes «morales» en el sentido de las leyes del *psiquismo o psicológicas;* u otras que se basan en lo propio del *individuo como individuo.*

Tal sería, por ejemplo, el nexo que hay en lo que expresa la ley psicológica que afirma : «en conjunto las madres que este año hay en esta ciudad, amarán a sus hijos» ; o bien : «en conjunto los 100.000 conductores de automóviles de esta región no procederán siempre con prudencia» ; o bien «es imposible que el hombre dejado a sí mismo (sin el auxilio divino) evite durante toda su vida todas las culpas», etcétera.

Observaciones importantes.

229 *A)* La anterior clasificación de los nexos que nos ofrece la realidad, es una clasificación *asertiva, no exclusiva:* afirma que hay estas tres clases distintas de nexo, no dice que solamente haya estas tres ; se trata de las primeras ramificaciones de clasificación, que dejan abierto el camino para *subdividir* cada una de ellas, v. gr. el nexo moral, en varias otras clases ; o hasta para poner *en el mismo rango que ellas* alguna otra, si se demuestra.

B) Más importante es aún observar que con ello no se han dividido «las certezas», como suele decirse comúnmente, sino el «nexo objetivo» de los juicios que llamamos ciertos. Esto quiere decir que nada impide que en un juicio haya *a la vez diversos nexos.* Así v. gr. el aserto «Existe Pekín» o «Mallorca es una isla», es un aserto que si mirásemos solamente que las personas que no han visto nunca con sus propios ojos Pekín o no han dado personalmente la vuelta a la isla para comprobar que no tiene un istmo, el nexo que da infalibilidad o sea Certeza al anterior juicio es sólo un vínculo *moral: el testimonio* histórico de quienes nos lo han aseverado; pero en el juicio cierto mirado en su conjunto aparece no sólo este nexo moral, sino otros: el nexo *físico* (en quien estuvo físicamente cierto de que existía Pekín porque lo vio con sus ojos, y así pudo atestiguármelo); y además un nexo *metafísico,* es decir, los testigos que me aseguran que existe Pekín son tantos, tan dispares, tan separados por el tiempo, lugar, carácter, tan concordes, que hay una convergencia entre ellos tal, que requiere, como explicación, una razón suficiente, o sea un Principio Metafísico: con ello la certeza de que realmente existe Pekín o que Mallorca es una isla nos parece tan cierto, es decir, tan infrustrable, como el aserto «2 + 2 = 4».

Así nos pasa muchos veces —y esto es interesante observarlo para la Teología cuando se habla de la «certitudo respectiva» a propósito del acto de Fe— que hay personas que hasta sin que sepan darse reflejamente razón, sin embargo tienen de los preámbulos de la Fe (hasta dejando ahora aparte todo lo referente a la cuestión del «Analysis Fidei») una certeza que es inmensamente superior a la que de suyo sería una certeza de mero testimonio moral; como es superior la de los dos ejemplos antes citados.

C) Con ello ya se ve que no seguimos aquellos autores que dicen que «la Certeza metafísica hace que su opuesto sea contradictorio y por tanto que sea absolutamente imposible», mientras que en la física «sólo sería imposible lo opuesto por la necesidad de las leyes físicas, de modo que nunca sería contradictorio negarla».

Este modo de pensar es equivocado porque dado que en un todo o conjunto, que es el complejo de elementos que integran el aserto cierto, pueda haber nexos de muchas clases, puede suceder, v. gr., lo siguiente : 1.°, tengo un aserto de Ciencia física o ley, que he formulado por Inducción ; para hacer la Inducción me ha sido preciso cambiar todas las circunstancias, a fin de eliminar las causas hipotéticas o casuales; pero sólo tengo *nexo moral* de que las he variado realmente todas ; pero puede haber una ley física que, por otro lado, implique una exigencia o nexo metafísico, v. gr., el aserto de que «no hay movimiento sin móvil», de suerte que es contradictorio afirmar lo contrario ; o bien que «quien piensa no exista» : es decir, en una ley que tenemos por físicamente cierta hay a la vez elementos que la integran cuyo nexo es solamente moral, y otros que, por el contrario, son de orden metafísico ; 2.°, de modo parecido, hay asertos que tenemos a veces sólo por moralmente ciertos, los cuales, sin embargo, implican, bajo otros respectos, un nexo mucho más fuerte, metafísico, v. gr., «si saco al azar cada día 50.000 letras (las que supongo ahora que integran la primera página del diario), y hago esta operación una sola vez cada día, durante treinta días seguidcs no obtendré cada día, *sin ningún error,* la página del diario» ; recurriendo a un proceso de mera suma de probabilidades (es decir, a un método puramente cuantitativo, que dejase escapar todo lo cualitativo que hay en la realidad) diciendo : «si sale una letra acertadamente, ¿por qué no dos? Y si dos, ¿por qué no tres,», etc., hasta el final, tendría que hay sólo una gran certeza moral ; sin embargo, por implicarse aquí una razón suficiente, hay también un nexo de orden metafísico.

D) Por el contrario, también es conveniente, para evitar confusionismos, separar de estos casos otros en que lo afirmado sólo es una gran probabilidad, o sea lo que podría llamarse «certeza *impropiamente* dicha» ; v. gr., cuando decimos «estoy cierto que al salir de casa en bicicleta esta mañana no me pasará nada», o bien «si saco al azar una bola de un saco en que hay un millón de negras y una blanca, estoy cierto de que no sacaré la blanca» ; lo cual, sin embargo, no

impide que *prácticamente,* es decir, en cuanto a los efectos de orden psicológico para excluir el temor, a veces esta «gran probabilidad» o certeza «impropiamente dicha» equivalga a verdadera certeza.

E) Está claro que el nexo físico es *de suyo, en cuanto tal,* de un orden ontológico inferior al metafísico, como el nexo moral es también inferior al físico, si se lo toma aislado en cuanto nexo moral. Por esto lo que es físicamente cierto sólo es infrustrable *físicamente,* sin dejar por ello de admitirse que el nexo con todo derecho excluya para otros casos el temor prudente de errar. Por ejemplo, si suponemos ahora el caso del joven Tobías hablando con Rafael, a quien creía un hombre siendo un ángel, tenía una certeza firme que fallaba.

Sin embargo, no hay que deducir de aquí que el sentido del aserto físico sólo es hipotético, v. gr., «mañana saldrá el sol a tal hora, *si no hay un milagro*», pues este aserto así formulado ya no es físicamente, sino metafísicamente cierto.

230 No obstante, si examinando las circunstancias se advierte que es prudente suponer la posibilidad de una intervención milagrosa, entonces por lo mismo ya cesa el nexo físico o moral; es decir, es ridículo decir «no puedo admitir un milagro asegurado por testimonio moral, cuando conozco la ley física por certeza física que es superior», pues si hay verdadera probabilidad de una intervención divina, ya por lo mismo cesa la condición implícita para el *cumplimiento* en aquel caso de una ley física (siguiendo radicalmente en el ser la exigencia de cumplirse), como es el caso del Rey Ezequías, el cual podía estar físicamente cierto de que la sombra no volvería atrás sobre el reloj de sol de su palacio, pero al intervenir el Profeta Isaías, había motivo prudente para pensar que podía suceder así (II Reyes, 20, 9, 11).

Inducción.

231 Ya vimos antes la definición de la Inducción (nn. 106, 109). Ahora sólo hemos de completarla con algunas nociones indispensables.

Se llama *Inducción completa* (a veces también «socrática») aquella en que observando un número determinado de casos se formula un aserto que vale exactamente *sólo para aquella colección de casos observados* ; v. gr., si compruebo por la Historia que San Pedro murió mártir, que San Jaime murió mártir, que también fue mártir San Pablo, etc., y digo al terminar el recuento de los doce : «todos los apóstoles son mártires».

Esta Inducción puede ser útil a veces, v. gr., para depurar definiciones, como se dice que hacía Sócrates contra los sofistas ; pero de suyo ni ofrece dificultad su justificación, ni interesa especialmente para la Ciencia, porque en ella no se da una «*verdadera*» *universalidad y necesidad* : la palabra «todos» tenía, en el ejemplo citado, el alcance de un Todo actual, no de un Todo potencial (n. 47).

Se llama *Inducción incompleta* (o también «baconiana», de F. BACON (1561-1626) que especialmente cultivó la doctrina de la Inducción) aquella en que observando un número determinado de casos, se formula un aserto que vale para «todos» los que caen bajo la extensión de aquella noción, cuya comprehensión ha sido fijada precisamente por la Inducción ; la cual, por tanto, *es valedera hasta para los casos o individuos no observados directamente;* v. gr. si observo un millón de veces que una piedra lanzada al aire por un hombre, cae en tierra, y digo : «toda piedra que un hombre lance al aire caerá», incluyendo los casos futuros, naturalmente no observados, aquí he obtenido un Todo potencial o noción universal, que me permite hacer una *extensión* al atribuirla, es decir, con universalidad y necesidad : este proceso es el que interesa para que las Ciencias Naturales puedan formular leyes.

232 Pero ocurre una dificultad : ¿con qué derecho observando que en un número limitado de casos el fenómeno B acompaña al fenómeno A, extiendo en forma de ley o de universalidad y necesidad, mi experiencia, diciendo : «*siempre* que haya A, habrá B, o bien «*todo* A estará acompañado de B», o bien «*necesariamente* con A va B» ?

Recuérdense las nociones que vimos sobre el grado de

necesidad o de contingencia (contingencia es defecto de necesidad ; defecto de conexión ; puede ser o no ser) con que una noción puede acompañar a otra (nn. 42-43). Ahora bien, hacemos intervenir para justificar la Inducción un principio que no es inductivo (pues habría en ello una flagrante petición de principio) sino cuya Evidencia es de orden superior (nn. 204-205) : el Principio de Razón Suficiente, el cual (como veremos en Ontología, n. 545), es tal, que negarlo importaría contradicción :

1.° Si B pertenece a la *esencia* A, entonces so pena de contradicción, *necesariamente* (o sea universalmente) siempre que haya A, habrá B : por ejemplo, si pertenece a la esencia del hombre ser corpóreo, siempre que haya un hombre, será corpóreo.

2.° Si B fluye como *propiedad* de la esencia de A, entonces *con el mismo grado de conexión* o necesidad de esta fluencia, siempre que haya A, habrá B : v. gr. el mercurio en la temperatura ambiental estará líquido.

3.° Si B es *extraño* a la esencia de A, *es contingente* la atribución de B a A (es decir, *no necesaria*), por ejemplo, que un hombre corra. Podrá a veces por una causa no determinada, extrínseca, acompañar B a A : pero no necesaria y universalmente (es decir, con *positiva exclusión* de ausencia o sea de los casos opuestos), porque una positiva exclusión de los casos opuestos ya sería dar necesidad o conexión allí donde por hipótesis no hay necesidad o conexión, lo cual sería contra la Razón Suficiente. La determinación o conexión que da el cálculo de probabilidades oscilará dentro de *ciertos casos* de ausencia y de acompañamiento, pero no llegando a la *total* exclusión o a la *total* inclusión, pues ya no sería determinar una contingencia o probabilidad, sino una conexión, sin principio o razón de esta conexión, lo cual sería contradictorio.

Ahora bien, si vemos que un ser A (como es un grano de trigo) cambiando todas las «especies de circunstancias» (calor, humedad, tierra, etc.) produce o tiende a producir hasta donde pueda, la espiga B, y en cambio, que quitando el trigo A y dejadas iguales las otras «especies de circuns-

tancias», ya no se obtiene la espiga B, entonces la Razón Suficiente nos fuerza a poner la producción de B como algo que pertenece a la «esencia» de A, o en las «propiedades» que fluyen de la esencia de A : este es el proceso de la Inducción y lo que le da su legitimidad.

233 Adviértase que no todas las leyes inducidas son de igual Certeza, universalidad y necesidad, pues no todas son de igual naturaleza, ni llegamos a enunciarlas con la misma exactitud y precisión de sus límites. Algunas leyes expresan que un hecho B brota *inmediatamente* de A (como por ejemplo del hecho de dar más velocidad a un cuerpo en su caída libre, brota que tenga más «fuerza viva») : son leyes que brotan inmediatamente de una naturaleza las que se llaman leyes *dinámicas*. Pero otras leyes expresan que un hecho B brota *mediatamente* de A, es decir, en el sentido de que se requieren otros elementos u otras condiciones que darán la conexión sólo dentro de ciertos límites de *un gran número de elementos,* como por ejemplo que si encierro un gas dentro de un cubo de seis caras, la presión sobre una de ellas será un sexto de la que se ejercerá sobre todas ellas juntas. Estas son llamadas leyes *estadísticas*.

En este último caso cuanto más se determine, es decir, atribuyendo aquella ley para unos pocos casos (o para un caso) tanto más bajará la fuerza del nexo, hasta convertirse quizá en algo meramente probable ; cuanto más se indetermine, aumentando el número de casos, irá en aumento el nexo hasta dar una verdadera necesidad ; v. gr. «el conjunto de las madres que ahora hay en Europa amará a sus hijos» es una ley estadística moralmente cierta ; pero si digo «esta madre que no sé quien es y que ahora pasa por el puente, amará a sus hijos», quizá será sólo muy probable. Lo mismo puede suceder en las leyes físicas. Nada impide, pues, que también las leyes físicas, tanto dinámicas, como estadísticas, puedan dar en ciertas circunstancias una gran probabilidad, y en otras una verdadera certeza, según sea el grado de nexo o de necesidad entre el aserto y el objeto de que se trata.

Certeza histórica.

234 1.° Si partiendo de una noción, como es, v. gr., la naturaleza espiritual del alma, demuestro que es inmortal; en este caso el motivo o prueba que me da la conexión con el consecuente es un motivo *intrínseco* (a la naturaleza del consecuente: que por ser tal sujeto espiritual, por ello es inmortal) y además es *inmediato* (del solo conocimiento de la espiritualidad, deduzco el de la inmortalidad). Si partiendo de la existencia del mundo demuestro la existencia de Dios porque requiere una Razón Suficiente, en este caso doy un motivo que también es *intrínseco* al consecuente, pero *mediato,* pues el mundo contingente no pertenece a la esencia de Dios, y aun cuando Dios no lo hubiera creado y por tanto no existiera, Dios existiría.

Pero hay otra manera de conocer y de demostrar un aserto; dando un motivo *extrínseco* a la cosa por demostrar: tal es el *testimonio*. Si demuestro que Antonio vendió un campo a Luis porque el Notario me atestigua que él lo *sabe* (porque lo vio) y siendo *veraz* lo afirma, entonces *creo* que Antonio vendió un campo a Luis. Esta demostración es extrínseca.

2.° Tal es el *testimonio histórico* de hechos pasados que no pudimos comprobar por nosotros mismos: un ser dotado de inteligencia y de voluntad me afirma *oralmente* o por *escrito* que sucedió tal hecho, o que nos comunica la verdad de una doctrina que él conoce y quiere manifestar. El medio externo (estatua, lápida, libro, etc.), de que se vale para hacerme conocer, como por instrumento, la verdad de lo comunicado, se llama, en lenguaje histórico, «monumento»; y su aseveración «testimonio formal».

3.° Pero en un sentido más amplio se toma a veces también como testimonio histórico algo *inanimado* de lo cual se deduce la verdad buscada, aunque en este caso, como es obvio, *no haya habido intención de atestiguarla*; v. gr. si encontramos entre las ruinas de una civilización antigua abundantes residuos de cenizas, son para nosotros un testi-

monio de que en aquel pueblo conocían el fuego; si encontramos en el sepulcro de un personaje histórico que su cráneo presenta heridas de sable, deduciremos que murió violentamente. Tal testimonio se llama «testimonio material».

4.° El testimonio es inmediato si el mismo autor del medio histórico es el que tuvo experiencia del hecho o doctrina que nos comunica; es mediato si éste a su vez nos refiere lo que otro atestiguó.

5.° La dificultad del testimonio histórico está en que poseamos aquello que le da valor, es decir, conexión con la Verdad. Para esto se requiere que tengamos, a) *el testimonio externo:* o monumento histórico de que se trata o aseveración oral; b) *que nos conste del sentido* de lo que atestigua, ya nos conste por el mismo monumento, ya por otros; c) que del mismo modo nos conste *la autoridad* del testigo (o de aquel objeto material si se da sin intención de atestiguar), es decir, de su *ciencia* (o conocimiento de lo atestiguado) y de su *veracidad* (por lo menos para aquel momento en que transmitió su testimonio); si es objeto inanimado no puede constar de su ciencia y veracidad, puesto que es inanimado; pero se entiende analógicamente lo mismo.

Varias doctrinas.

235 1. Sobre la *Certeza Física y Moral* hay quienes opinan que sólo se trata de una gran probabilidad o suma de probabilidades, como ANTONIO-AGUSTÍN COURNOT (1801-1877). Se debe frecuentemente a que toman como medio de investigación un medio matemático (la expresión de probabilidades y la integración de todas ellas dentro del límite a que tienden, la certeza), el cual medio, siendo por hipótesis sólo cuantitativo, no conoce todos los otros factores cualitativos de la realidad, los cuales quedan por principio «prescindidos» y después «negados». Sería algo parecido a lo que sucedería si un médico, un físico y un psicólogo experimental, examinando las leyes fisiológicas, las leyes psicológicas de asociación de imágenes, etc. que se registraron en el cerebro de

un músico, afirmasen que este conjunto de datos es lo que hizo v. gr. que Enrique Granados compusiera las «Danzas españolas», y dejasen como inexistentes (o negasen la existencia) de elementos que ellos con sus métodos esencialmente no pueden captar, como la inspiración, el sentimiento, etc.

2. Sobre la *Inducción* ya vimos que Kant reduce toda universalización al nivel de una proyección a priori de la facultad ; pero aquí no nos es preciso tratar de nuevo de él, porque ya hemos examinado antes la misma doctrina a propósito de los otros casos de universalización.

El *empirismo,* por ejemplo de D. HUME (n. 202, 1.ª) no llega a la verdadera universalización del Todo potencial ; pero tampoco nos es preciso tratar a propósito de él, habiéndolo ya rechazado antes.

3. Sobre el testimonio *histórico* es frecuente el caso de historiadores que previamente tienen como fundamental un principio no histórico, sino filosófico, v. gr. el principio de que no puede haber milagros ; como sucedía a ADOLFO HARNACK (1851-1930). A veces este principio no es confesado explícitamente, pero los conduce a negar los hechos que comprueban y que no encajan con él. Toca más bien a la Cosmología y a la Teología racional mostrar que es infundado tal principio.

No hay que confundir con esto las distintas «escuelas históricas», las cuales, si bien respetan los hechos y la posibilidad fundamental de conocerlos y de comprender su sentido, sin embargo discuten sobre *el límite* que hay que señalar entre lo objetivamente dado y la interpretación sujetiva ; asunto que toca no a la posibilidad radical de tener a veces legítima certeza sobre un hecho histórico, sino a los límites ulteriores con que se podrá hacer mediante ellos una historia completa de una época o civilización : lo cual tampoco toca directamente a lo que aquí tratamos.

Grado de Certeza.

236 Damos como metafísicamente cierta la legitimidad de la Certeza física, no sólo en cuanto a que puede el hombre

conocer los hechos físicos singulares, sino también hasta llegar a veces a poder formular por la Inducción sus leyes.

También damos por enteramente cierta no sólo la legitimidad de la Certeza moral, sino de una clase de ella, la que se funda en el testimonio histórico.

Demostración.

237 I. El primer punto que tocamos en la Certeza física es el de la posibilidad de conocer con certeza *un hecho singular,* v gr., que durante una tormenta vimos caer un rayo sobre un pajar, el cual ardió en seguida ; y que fue efectivamente tal como lo vimos.

La posibilidad de este conocimiento ya está demostrada anteriormente (nn. 163-185) en cuanto a la posibilidad *radical* de conocer hechos del mundo espacio-temporal.

Una dificultad se presentaría cuando se tratara no ya de la capacidad radical de conocerlos, sino de que *tal hecho* concreto fue así. Se basaría la dificultad en las alucinaciones que a veces ocurren.

No obstante, si por el conjunto de circunstancias (perfecta disposición de los órganos sensoriales y del medio ambiente, múltiples datos concordantes, etc.), puede exigirse una Razón Suficiente que sólo esté en la realidad física del hecho singular de que se trata, entonces quedaría demostrada la posibilidad *próxima* del hecho y también la *realidad* del hecho. Pero este raciocinio sólo vale para los casos en que consten estas circunstancias cuya Razón Suficiente sea el hecho de que se trata.

II. El segundo punto que tocamos en la Certeza física es el de la *Inducción,* es decir, ya no se trata aquí de conocer la existencia de un hecho singular, sino de poder pasar desde el conocimiento de varios a la Ley Universal.

También se trató de esto *radicalmente antes* (nn. 187-190). Ahora pasamos a tratarlo *formalmente,* pero basta con lo que hemos observado al dar las Nociones (n. 232) ; es decir, sucede a veces que no se trata meramente de que *algunas*

veces el hecho A acompañe al hecho B, y *otras veces* no lo acompañe (de este caso se encargaría el mero cálculo de probabilidades) ; se trata aquí de que hay una *positiva exclusión* de todos los casos opuestos, tanto si se toma la palabra «todos» literalmente (tal en las leyes llamadas dinámicas), como si se toma en sentido que equivale prácticamente a «todos» (como en las leyes de gran número de elementos, llamadas estadísticas) ; v. gr., en millones de veces que he observado el fenómeno de golpear con un mazo una campana, he percibido que le seguía el sonido ; y por cierto, con paridad de perfección o naturaleza entre ambos elementos ; en estos casos el Principio de Razón Suficiente me obliga a inferir que hay más que «mera» probabilidad (si interviene «algo» de probabilidad, no será «mera»), que hay «necesidad» (en mayor o menor grado, según lo que se exprese), es decir, *conexión de naturaleza* entre ambos, que es lo que afirmamos por la Inducción.

238 III. En cuanto a la Certeza Moral, el primer punto es asimismo que hay juicios ciertos en los cuales uno de los nexos objetivos que intervienen es de tal naturaleza, que no es meramente el nexo de las leyes físicas, químicas, biológicas, sino un nexo de orden diverso, como, por ejemplo, el que se da en el psiquismo humano : así la naturaleza misma es la que inclina a la mujer, cuando es madre, a que ame a su hijo. Ahora bien, a veces sucede que hay tal conjunto de elementos, que este nexo, aun siendo de suyo de orden inferior al de antes, no obstante es capaz de quitar toda duda razonable y da verdadera Certeza, v. gr., si afirmo «el conjunto de las madres de esta ciudad no echará mañana a sus hijos bajo las ruedas de un coche».

IV. El otro punto de referencia a la Certeza Moral toca a una clase de ella : a lo que conocemos por testimonio histórico.

Así como es una ley psicológica que la madre de suyo tiende a amar a su hijo, asimismo lo es que la persona humana tiende a decir la verdad cuando no intervienen motivos opuestos de interés, apasionamiento, estado de precipitación, etc. Por tanto, si se dan tales condiciones que la

Razón Suficiente sólo se da infiriendo la realidad del hecho conocido por este nexo moral que es el testimonio histórico, entonces es legítimo inferirlo como moralmente cierto. Esto se entiende «de suyo»; pero «de hecho» habrá casos que oscilarán entre dos extremos: por un lado no rebasarán la zona de lo que sólo es probable, y por otro lado irá creciendo tanto su firmeza que equivaldrán a veces a asertos metafísicamente ciertos, v. gr., conocer por testimonio histórico que existió la Atenas antigua; pues es tal la multiplicidad, la heterogeneidad y la convergencia de testimonios, que negar la Razón Suficiente de ellos en la Verdad del hecho atestiguado importaría una contradicción.

239 Resumamos en forma los dos argumentos precedentes:

Si *a)* hay a veces circunstancias en las cuales la Razón Suficiente de una percepción física sólo puede darse sin contradicción en la afirmación del hecho físico; *b)* y a veces tales circunstancias que la positiva exclusión de lo opuesto sólo puede darse sin contradicción en la afirmación de que un hecho pertenece a la naturaleza de algo = entonces tanto el conocimiento de hechos físicos singulares, como el de la Inducción son físicamente ciertos.

Pero se dan las dos condiciones expresadas en *a)* y *b)*.

Luego tanto el conocimiento de hechos físicos singulares como el de la Inducción son físicamente ciertos.

La *Menor* ha sido declarada antes abundantemente.

240 Si *a)* se da a veces un nexo objetivo de orden «moral» o psíquico que excluye lo opuesto con verdadera conexión objetiva; *b)* y otras veces tales «testimonios» cuya razón suficiente sólo puede darse en la conexión entre ellos y la realidad del hecho atestiguado = entonces está fundada tanto la Certeza Moral como la Verdad del testimonio histórico, caso particular de Certeza Moral.

Pero se dan las dos condiciones expresadas por *a)* y *b)*.

Luego está fundada tanto la Certeza Moral como la Verdad del testimonio histórico, caso particular de Certeza Moral.

La *Menor* también ha sido declarada antes.

Objeciones.

241 1. Aquello que puede afirmarse sin contradicción hace que su opuesto no sea cierto. Es así que un aserto físico (como «si ahora suelto una piedra en el aire no caerá») es aquello que puede afirmarse sin contradicción. Luego tal aserto físico hace que su opuesto no sea cierto.

Resp.: Dist. la *Mayor*: hace que su contradictorio no sea *metafísicamente* cierto, lo *Concedo*; hace que no sea *física* (o en otros casos *moralmente*) cierto, lo *Niego*; *Transmito* la *Menor*; de igual manera distingo el *Consecuente*.

2. Es así que no basta que sea físicamente cierto. Lo pruebo: Si el nexo físico ha fallado en caso de milagro, siempre puedo pensar que «puede» fallar (es decir, la exclusión de Certeza). Pero el nexo físico ha fallado en caso de milagro. Luego siempre puedo pensar que «puede» fallar (es decir, la exclusión de Certeza).

Resp.: Niego la *Menor* subsumida. En cuanto a su prueba: «puede» fallar, es decir, en cuanto a que no excluye lo opuesto con nexo metafísico, lo *Concedo*; en cuanto a que no lo excluya, con nexo físico, lo *Niego*.

3. Pero no basta el tal nexo físico (respectivamente moral) para tener legítima Certeza. Lo pruebo: Lo que no da exclusión fundada de errar no da legítima Certeza. Pero el nexo físico (y el moral) no da exclusión fundada de errar. Luego el nexo físico (y el moral) no da legítima Certeza.

Resp.: Niego la *Menor* subsumida. En cuanto a su prueba: *Dist.* la *Mayor*: no da con inerrancia metafísica exclusión de errar, lo *Concedo*; no la da con inerrancia física (o moral), lo *Niego*; *Contr.* la *Menor*. — Así como es injustificado exigir que sólo haya en la naturaleza una sola clase de nexo (el metafísico), pues en la realidad hay variedad de ellos, asimismo es un raciocinio equivocado, por fundarse en este prejuicio, el que exige *a)* que sólo haya *una clase de exclusión* de la posibilidad de errar; *b)* o que los hombres, al conocer las cosas, sólo podamos afirmarlas y demostrarlas *por la primera clase de nexo*, como si la Ciencia sólo pudiese

ser matemática o geométrica. Basta mostrar que todos, quiéranlo o no, reconózcanlo o traten de olvidarlo, tendrán mil y mil afirmaciones cuyo nexo es de orden sólo físico y moral, los cuales están subyacentes a sus mismas demostraciones, que creen más matemáticas y metafísicas. Fue Descartes uno de los responsables de trasladar a la Filosofía la preocupación por una clase de demostración semejante a la de las Matemáticas. Por esta senda le siguieron Espinosa y Leibniz. Cuál fue su resultado tras el conato frustrado de conciliación entre racionalismo y empirismo (intentado por Kant) aparece bien claro con el relativismo y el existencialismo del siglo XX, que constantemente están colindando con el escepticismo, y distan muchísimo de ser una Filosofía cuyos asertos fundamentales permanezcan fijos para todos, que es lo que con su utópico matematismo esperaban lograr.

TESIS 4.ª: ADEMÁS DE LA CERTEZA NECESARIA DEBE ADMITIRSE LA CERTEZA LIBRE

Nexo con las tesis precedentes.

242 Hemos definido la *Certeza* como aquella forma lógica del juicio cierto, que consiste en dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo: 1.°, el elemento *objetivo* es el *nexo* que enlaza el juicio con su objeto: este es el elemento que da *infalibilidad*; 2.°, el elemento *sujetivo* es la *exclusión del temor de errar*: este es el elemento que da al sujeto *firmeza al pronunciarlo* (n. 227).

Hasta ahora hemos examinado los principales grupos de nexo objetivo, que dan al aserto su propio carácter de infalibilidad (hemos dejado sin mencionar el nexo estudiado por la Teología, consistente en el testimonio de Dios, nexo inmensamente más noble que los otros, el cual, por consiguiente, da al juicio una infalibilidad muy superior a la de todos los otros nexos); en la presente tesis examinaremos el otro elemento, es decir, el sujetivo, que consiste en la exclusión del temor de errar (n. 111).

Estado de la cuestión.

243 1. Toda facultad tiene un objeto propio y adecuado que la mueve y que es captado con el ejercicio de la misma facultad. Cuando el objeto está bien proporcionado a la naturaleza de la facultad y ésta se encuentra bien dispuesta, entonces la facultad pasa espontáneamente a ejercitar su actividad. Pero si el objeto es poco proporcionado a la facultad, sucede que aun cuando sea suficiente para un recto ejercicio de la misma, sin embargo ésta se halla como frenada, como sujeta a su inercia; puede quizá llegar a vencerla y al fin pasar al ejercicio. Así, por ejemplo, la vista si se encuentra con una luz crepuscular o al contrario muy cegadora; con un objeto muy pequeño o con un objeto muy grande; muy cercano o muy lejano, etc., hasta suponiendo que en todos estos casos no se excedan los límites de un recto ejercicio de la visión, cuesta más a la facultad el ejercicio de su actividad, que si los objetos con sus circunstancias le están más proporcionados.

Algo parecido sucede con el entendimiento: hay casos en que la Verdad se presenta en tales circunstancias que aun reconociéndose suficientemente presente para que el entendimiento la capte, sin embargo ha de vencer una como *inercia* en su ejercicio, inercia que en otras circunstancias no se notaría, sino que casi como espontáneamente pasaría a la afirmación, pero que aquí se debe a que el objeto con sus circunstancias está poco proporcionado a la facultad.

2. Pongamos algunos ejemplos que ayuden a comprender de qué se trata:

a) Si quiero demostrar que he pagado a un librero un libro que le compré hace un mes, es de suyo un motivo mucho más fulgente para el entendimiento de mi interlocutor presentarle un recibo con la firma del librero, que si no hay recibo del pago efectuado y para demostrarlo aduzco el testimonio de una persona que lo vio (suponiendo igualdad de las otras circunstancias); pues en este último caso, como en todo testimonio, el motivo es *extrínseco* (véase n. 234, 1.°) y más extrínseco que otro testimonio que es la firma.

En casos semejantes a éste puede suceder que estando el objeto poco proporcionado a nuestro entendimiento, por una parte éste advierta no sólo la conveniencia del Predicado al Sujeto, sino que las dudas o temores que le frenan son «imprudentes», es decir, sin fundamento; y sin embargo que queden allá en lo hondo como un freno que dificulta el dinamismo de la facultad, no hasta impedirle la primera percepción de atribución y de la inanidad de los temores o dudas, sino para impedir que *proceda con necesidad psicológica a la afirmación cierta*; o bien, si se prefiere decirlo de otro modo, *para impedirle el acto de la percepción cierta en un juicio* (no la percepción previa de que podría pronunciar el juicio cierto).

b) Otro ejemplo típico de tales casos se halla cuando el asentimiento es tal que trae consecuencias graves o muy costosas: un hombre ya ve en ciertas circunstancias que ha examinado bien un asunto para que pueda pasar a formular el juicio cierto, al que seguirá después tener que ponerlo por obra: «he de arriesgar el vender todos mis bienes, pues es prudente correr este riesgo para comprar tal campo»; y, sin embargo, puede ser que al advertir que va a correr un tan grave riesgo nazcan en su conciencia temores, que aun radicando no en el entendimiento, sino en otras zonas (v. gr. en la afectividad), sin embargo repercutan en el entendimiento frenándolo cuando va a formular el juicio cierto, que por otro lado percibe podría formular.

c) Otras veces, cuando el asentimiento no sea debido a un raciocinio breve y que se recuerda o abarca todo con una mirada, sino a un proceso de demostración larga, que fatigue la atención, puede también suceder que la facultad se halle frenada en su ejercicio ante un temor imprudente de errar.

3. Se debe este fenómeno psicológico a que el que juzga y raciocina no es el entendimiento, sino el hombre, mediante el entendimiento; pero como el hombre tiene en su naturaleza muchas otras dimensiones, éstas pueden repercutir en bien o en mal, frenando o impulsando el ejercicio que hará mediante el entendimiento, de modo semejante a como puede

suceder que un hombre, teniendo en buen estado sus facultades locomotivas, sin embargo no ande bien por una indisposición emocional, porque quien anda no son los pies, sino el hombre mediante ellos, y aquella indisposición precisamente es del hombre.

Así se comprende que también es posible el proceso inverso: del mismo modo que indisponiendo al sujeto (ya por hacerlo poco proporcionado ante un objeto normal, ya por ponerlo ante un objeto desproporcionado) se frena indirectamente el ritmo del entendimiento, que se siente como presa de una peculiar inercia, asimismo disponiendo al sujeto (ya haciéndolo más proporcionado a su objeto, ya presentando el mismo objeto de un modo más proporcionado a la facultad) se halle ésta más expedita a ejercitar el juicio cierto, o si se prefiere, a ejercitar la percepción cierta, en acto, con la atribución propia del juicio.

4. Hay que tener en cuenta en esto un punto sumamente importante: cuando los ojos de una persona están débiles, o poco dispuestos, podemos aplicarles un colirio o bien unos anteojos: el colirio o los anteojos *no ponen delante un objeto que no estuviera* (esto no sería hacer ver, sería falsificar), sino que *confortando* la facultad hacen que ésta *de hecho vea* su objeto que ya antes era *de suyo* visible, pero que resultaba poco apto, dada la debilidad de la facultad, para que ésta pasara al acto o ejercicio.

Del mismo modo decimos que la voluntad puede influir en el entendimiento ya remotamente (disponiendo al hombre en muchos aspectos; o haciéndole considerar bien los motivos, etc.) ya próximamente (imperando el asentimiento a un juicio en que advertía que sólo dudas imprudentes le retenían); pero no se trata de que la voluntad aumente el *nexo objetivo*, o sea el valor de los motivos (esto sería el agnosticismo de la Razón Práctica de Kant), sino sólo con una ayuda de *orden psicológico o subjetivo*, disponiendo mejor el entendimiento, confortándolo, para que venza la inercia ante un objeto poco proporcionado.

5. Cuando no se requiere esta intervención de la voluntad, porque el entendimiento ya espontáneamente pasa

al ejercicio de la afirmación o atribución cierta del Predicado al Sujeto (v. gr. si se le propone «el Todo es mayor que una de sus partes», o «es imposible que algo en el mismo sentido sea y no sea»), entonces la Certeza del juicio se llama *Certeza necesaria* (es decir: «psicológicamente necesaria») y no es preciso demostrar que se da esta clase de Certeza, ni que es legítima, porque si en este caso no pudiese de suyo ser legítima la Certeza, ya no podría serlo nunca. Cuando por el contrario se requiere la intervención de la voluntad libre para la formulación del juicio cierto, entonces la Certeza de tal juicio se llama *Certeza libre* (es decir: «psicológicamente libre», «no necesitada psicológicamente»), lo cual no dice nada de lo que se refiere al nexo objetivo y de su grado de necesidad o infalibilidad.

6. Por esto hay que notar que *de suyo* puede darse la Certeza libre en cualquiera de las tres clases de nexo objetivo que antes hemos estudiado (metafísico, físico y moral): por ejemplo, puede suceder que una demostración matemática muy larga, con muchos nudos de consecución, tarde bastante en provocar el asentimiento cierto ante los temores, quizá imprudentes y advertidos por tales, de haber cometido algún error en el decurso de la larga demostración.

No obstante, *de hecho* es mucho más fácil que aparezcan casos de Certeza libre en materias de Certeza moral, y mucho más si en ellas el motivo es extrínseco, es decir, el asentimiento dado por un testimonio, y más todavía si el asunto tiene consecuencias graves para la práctica, si es superior a nuestra capacidad humana, si hay que afirmarlo con absoluta Certeza, etc.

Nociones.

244 1. *Evidencia*, según ya vimos (n. 139, 3.°, 5.°), es *a)* clara *b)* manifestación del objeto: requiere, pues, ser manifestación del objeto, o sea, tener un nexo con él (elemento objetivo de la Evidencia); y claridad (elemento sujetivo).

a) Si hay claridad que arrebate el entendimiento necesitándolo psicológicamente a pasar al juicio cierto, entonces tendremos que a la Evidencia corresponderá la *Certeza necesaria* ; pero si no hay tal claridad que se produzca la necesidad psicológica de pasar al juicio cierto, sino que dé lugar a la aparición de dudas imprudentes y por tanto a la intervención de la voluntad que las alejará, entonces a la Evidencia le corresponderá la *Certeza libre.*

b) Hay autores cuya terminología consiste en reservar el nombre de Evidencia para aquella a la cual corresponde la Certeza necesaria. Para esta terminología la Certeza libre no tiene Evidencia. No hay inconveniente en decirlo así, con tal que se advierta que no se niega que haya Certezas inevidentes *legítimas*, sino que la razón de negar en este caso que haya Evidencia es únicamente que la percepción del nexo objetivo no es psicológicamente necesitante.

2. *Duda* es la indecisión o fluctuación de la mente entre dos extremos, ya opuestos (afirmar A o no-A), ya diversos (afirmar A o afirmar B o no afirmar nada).

La Duda puede entenderse *consecuente* (la que aparece después de haber formulado un juicio) o *antecedente* (antes de él) o *concomitante* (en el mismo acto de ir a pronunciarlo) ; y en cualquiera de estos casos puede entenderse por Duda o bien la misma «aprehensión intelectual» de un motivo opuesto (duda *causal*) o bien el «asentimiento a ella» (duda *formal*) ; y también puede ser la duda o bien *prudente* (aquella que se funda en motivos razonables) o bien *imprudente* (aquella que se funda en motivos no razonables, sino nacidos, v. gr., de impulsos emotivos, de un temor nacido por una actitud racionalística, como es la de quien exige nexo matemático-metafísico en una materia que sólo puede tenerlo físico ; o físico allí donde sólo puede haberlo moral, etcétera) ; finalmente la duda puede ser *negativa* (llamada *ignorancia* cuando se debía conocer ; *nesciencia* cuando no se tenía tal obligación), y es aquella que no tiene ningún motivo, por ejemplo, si me preguntan : «¿es par el número de granos de arroz que hay en esta taza?» ; o puede ser *positiva* : aquella que tiene algún motivo, de suerte que im-

pida el juicio firme o cierto, quedando en *opinión* o en *sospecha*, tanto si hay entonces mera aprehensión, como si se llega a un juicio con temor de errar.

Diversas doctrinas.

245 Los *racionalistas* suelen oscilar entre dos extremos:

A) A veces, como DESCARTES (1596-1650), atribuyen el acto del juicio a la libertad, porque en el juicio hay «adhesión a su verdad» u objeto; sin ver que siendo el hombre (mediante el entendimiento), no el entendimiento, quien juzga, la acción de la voluntad puede ejercerse antecedentemente (preparando las condiciones al asentimiento), consecuentemente (rechazando las dudas imprudentes) y también concomitantemente (ya imperando el asentimiento, en la Certeza libre; ya empujándolo, en el asentimiento probable; ya acompañando la actividad mental), pero no siendo un acto *formalmente* del querer, sino ejercitado por la mente. Cuando admiten tal voluntarismo, los racionalistas se acercan no poco al extremo opuesto, que es la posición *empirista* y *nominalista*, que no pocas veces, como consecuencia de una «actitud» racionalista inicial va a desembocar en una especie de escepticismo, del que finalmente intentan salir a golpes de voluntad; balanceo que se ve no sólo en el nominalista G. OCKHAM (h. 1290-h. 1349), sino en otro caso típico como es M. KANT (1724-1804), cuando pretende con la Razón Práctica (nosotros la llamaríamos «voluntad») suplir el agnosticismo en que cae con la Razón Especulativa.

B) Otras veces, llevados por un matematismo metódico, lo quieren reducir todo a pura deducción, como B. ESPINOSA (1632-1677) o F. G. HEGEL (1770-1831), y niegan la recta intervención de la voluntad para formar legítimas Certezas, especialmente filosóficas, en el sentido que hemos declarado, a saber, no aumentando la validez de los motivos, sino por confortar la facultad.

246 No nos es preciso tratar ahora de propósito del primer grupo, porque implícitamente está comprendido en lo que

se ha dicho durante toda la Criteriología. Especialmente contra Kant se hace notar que si, según él, la Razón Especulativa no puede tener ningún alcance sobre los nóumenos o cosas «en sí» (libertad, Dios, vida futura, etc.), y por ello establece la Razón Práctica que los afirme, incurre en la contradicción de que esto lo dice de hecho con su Entendimiento Especulativo, el cual, si al decirlo alcanzó tales nóumenos (para advertir su conveniencia entre ellos y la Razón Práctica), se contradijo a sí mismo; y si no los alcanzó, no pudo decirlo.

La demostración se refiere, pues, al segundo grupo, o sea al señalado con la letra *B*.

Demostración.

247 Ante todo hemos de establecer el hecho; después su legitimidad.

I. Es un hecho de experiencia presente en la conciencia que durante la vida, algunas veces por mala disposición, ya del sujeto (el estado de su potencia cognoscitiva en aquel momento; o un estado afectivo de emoción o de oposición, etc.), ya del nexo objetivo cuya naturaleza es sólo moral (como a veces sucede con la sentencia que ha de pronunciar el juez, cuando, a pesar de reconocer que son infundadas las dudas, sin embargo, le asaltan), o que requiere un largo proceso demostrativo, o que es en sí mismo algo poco proporcionado al hombre en lo que afirma (tales los Misterios en Dios), o algo cuyas consecuencias hacen que el hombre arriesgue mucho, etc., sucede entonces que

a) pueda el hombre, remotamente, remover los obstáculos que se oponen a la consecución de la Verdad; también puede poner positivamente las buenas disposiciones que le ayudarán a acoger la luz que ha entrevisto (como es el mismo amor a la Verdad, la disciplina mental, la buena conducta moral, etcétera);

b) o hasta al salir a su conciencia dudas que, por otra parte, ya ha visto infundadas, pueda imperar el asentimiento,

en virtud de los motivos, reconocidos como objetivamente suficientes, aunque no psicológicamente necesitantes.

Sin embargo, este hecho se da hasta en aquellos que crean ser más racionalistas, pues antes que filósofos serán hombres, y es el hombre quien filosofa ; y como hombres están sujetos a muchos influjos de orden psicológico sobre los cuales pueden actuar libremente (en bien o en mal), tanto si lo reconocen como si no quieren reconocerlo.

II. Ahora bien, no decimos que todos los influjos de la voluntad sobre el juicio hayan de ser aceptables, antes por el contrario, muchos no lo son ; pero pueden serlo, si se dan las debidas circunstancias.

En resumen, estas circunstancias se reducen a una : que el influjo de la voluntad no se dé *tomando el papel* de motivos racionales (esto sería irracionalismo), ni *aumentando el alcance* que de suyo tendrían los motivos racionales, sino sólo disponiendo al sujeto para que verdaderamente dé a las razones objetivas el valor que tienen, como es si quita sus prejuicios infundados, sus cargas afectivas, su temor a la Verdad, su indecisión ante nexos muy objetivos y válidos ante los que no quiere inclinarse porque su nexo objetivo no es matematizante, sino sólo de orden moral, o bien los escrúpulos, es decir, temores irracionales que, aun reconociéndolos como tales, no obstante, impiden a veces que el hombre formule un juicio cierto que veía podía pronunciar.

III. Resumiendo en forma la anterior Argumentación :

248 Si están presentes en la conciencia de los hombres influjos de su voluntad sobre el juicio ; y si tales influjos, lejos de impedir al entendimiento la visión del nexo objetivo, lo confortan para afirmarlo = entonces es un hecho y es legítima la Certeza libre.

Pero están presentes en la conciencia de los hombres influjos de su voluntad sobre el juicio ; y tales influjos, lejos de impedir al entendimiento la visión del nexo objetivo, lo confortan para afirmarlo.

Luego es un hecho y es legítima la Certeza libre.

Menor: Influjo de la voluntad sobre el juicio *a)* ya remoto (quitando los prejuicios, poniendo amor a la verdad,

haciendo que, en vez de juzgar por precipitación, se espere hasta examinar y ponderar bien las razones, disponiéndose con una vida moralmente recta a que no se sienta hostilidad afectiva contra la Verdad, etc.) ; *b)* ya próximo (imperando el asentimiento, hasta como cierto, en aquellos casos en que ya se ha reconocido como irracional un temor, el cual, no obstante, surge cuando su objeto es poco proporcionado al entendimiento humano).

Influjo legítimo : ya que no se trata de suplantar la luz, sino, al contrario, de hacerla aceptar cuando ya se ha vislumbrado ; cuando por la debilidad humana queda al hombre la posibilidad psicológica de serle infiel, que acoja la luz que recibe.

Observaciones.

249 1. Dijimos que la Verdad no se da formalmente en la simple aprehensión, sino en el juicio (n. 226) ; en este sentido se puede decir también que en la Certeza libre, si bien se da previamente al imperio de la voluntad la aprehensión (o simple aprehensión) de que podría mediante un juicio cierto decirse «S es P», no obstante, esta aprehensión no es todavía la afirmación judicativa que da la captación o posesión del objeto de la manera como se produce en el juicio ; es decir, no es aquella aprehensión que se da precisamente por y con el juicio.

En otras palabras : si me preguntan : «¿es par el número de granos de arroz que hay en esta taza?», no habrá propiamente Verdad por el sólo hecho de que aprehenda los términos, ni por el mero hecho de que aprehenda que podría afirmarse : sino que al conocer que conoce, entonces el entendimiento pronuncia el «es» y con ello pone en el orden del ser el objeto formado por la copulación Sujeto-Predicado, y con ello se adecúa a la realidad. En este sentido por el juicio cierto se da la captación plena y formal de realidad. Pues bien, en este sentido se puede decir que se da simultáneamente la aprehensión cierta y la formulación cierta del juicio, no

como si previamente no hubiera habido la aprehensión de que podría afirmarse la conveniencia del Sujeto y Predicado mediante un juicio cierto.

2. Esta cuestión de la Certeza libre es especialmente interesante para la Teología, pues en el Tratado de Fe se verá que tiene mérito aquel que la conserva, y culpa el que la deja perder, lo cual no se comprendería si en el examen de los preámbulos para la Fe no hubiese ninguna intervención de la voluntad, o bien para conservarla no hubiera que rechazar los temores imprudentes nacidos de la inadecuación de la mente humana ante un objeto afirmado por testimonio, de contenido generalmente superior a su capacidad (los misterios divinos), que ha de afirmar con una Certeza e infalibilidad superior a cualquier otra. Para hacer notar la influencia de la voluntad en la Fe, se citan en Teología otras pruebas, además de las filosóficas que aquí hemos examinado para toda Certeza libre, ya sea de orden meramente humano, ya superior (Ioan., 5, 44).

3. Hemos dicho que lo que da infalibilidad al juicio cierto es el *nexo objetivo* (n. 242). Por consiguiente, puede de suyo suceder que haya Certeza libre hasta en materias cuyo nexo objetivo es metafísicamente cierto (n. 243, 6); y por tanto, tampoco se opone nada a que también en el asentimiento de Fe (cuyo nexo es más que metafísicamente cierto, por deberse a la Autoridad de Dios) se produzca algo parecido en cierto modo, siendo la disposición sujetiva o disposición previa a modo casi de mera condición prerrequisita, más que causa de la infalibilidad, que depende como tal del nexo objetivo de la Certeza de que se trata.

Objeciones.

250 1. Todo influjo irracional es ilegítimo. Pero la intervención de la voluntad es irracional. Luego la intervención de la voluntad es ilegítima.

Resp.: Concedo la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: es irracional si toma el puesto de los motivos (supliéndolos donde no están;

o aumentando su valor cuando están), lo *Concedo*; es irracional si no toma el puesto de los motivos, sino ayudando al sujeto precisamente para aprovecharlos, *Subdistingo*: es irracional en el sentido de que el acto de voluntad formalmente no es acto de la razón, y por tanto, no capta, no aprehende la realidad, lo *Concedo*; es irracional en el sentido de que no esté regulado por la recta razón para que el Sujeto aproveche mejor la luz ofrecida a la razón, lo *Niego*.

2. Pero es absurdo que la voluntad intente hacer aprovechar los motivos racionales. Lo pruebo: si los motivos no son suficientes, la voluntad nada tiene que hacer; si son suficientes, ya basta, por hipótesis, el entendimiento para verlo. Luego es absurdo el influjo de la voluntad.

Resp.: Niego la *Menor* subsumida; al Dilema: tomo el segundo punto: son suficientes; y *Dist.* su *Consecuencia*: son suficientes para que *a)* se llegue siempre a verlos tales sin disponer remotamente al sujeto; *b)* o para que, estando bien dispuesto, pueda vencer la inercia ante un objeto poco proporcionado a su pequeñez y debilidad; *c)* o para que rechace las dudas reconocidas como imprudentes que asaltarán al sujeto cuando ya ha formulado el juicio fundadamente, lo *Niego*; son suficientes para que se perciba o aprehenda previamente que sería razonable imperar el juicio cierto, lo *Concedo*.

3. Si el nexo objetivo es tan débil que al entendimiento no le bastan los motivos racionales, todo refuerzo es *a)* aumentar el valor objetivo de las pruebas; *b)* dar margen a cualquier despotismo voluntario. Pero en los casos de Certeza libre el nexo objetivo es tan débil que al entendimiento no bastan. Luego todo refuerzo es *a)* aumentar el valor objetivo de las pruebas, *b)* dar margen a cualquier despotismo voluntario.

Resp.; Dist. la *Mayor*: *a)* aumenta el valor objetivo por cuanto disponiendo mejor al sujeto, ellas podrán lo que de suyo eran capaces de dar, pero de hecho no lograban por la disposición del sujeto, lo *Concedo*; aumentan el valor objetivo en el sentido de que atribuyan al nexo de infalibilidad una mayor conexión con el objeto que la que de suyo tendrían, lo *Niego*; *b)* dan margen al despotismo vo-

luntario, si se ejerce el influjo voluntario antes de que se vea que las dudas son imprudentes o que podría imperarse legítimamente el juicio, etc., y sin embargo, se impera, lo *Concedo*; si se ejerce ya evitando remotamente las cargas afectivas que impiden ver, ya imperando próximamente el asentimiento cuando se ha visto que las dudas impedientes son fútiles, lo *Niego*.

ONTOLOGÍA

CAPÍTULO IX

EL SER: SU UNIDAD Y SU MULTIPLICIDAD

Nexo con el tratado precedente.

251 Nos hemos planteado la pregunta sobre si nuestros conocimientos se extienden más allá de lo empírico para poder formar Ciencias (nn. 3-4), más allá de las Ciencias hasta la Metafísica (n. 24); a este planteamiento respondía precisamente la Criteriología (n. 124), la cual, empezando por los hechos de conciencia en que su objeto está inmediatamente presente, paso a paso comprobó que lo aprehendemos y que formulamos sobre él juicios con Verdad (entendida en sentido transcendente), que les aplicamos el contenido de conceptos universales y los Primeros Principios metafísicos; de ahí pasó finalmente a aplicar estos Principios (como dotados de absoluta universalidad y necesidad) al mundo espacio-temporal, exigido como Razón Suficiente de nuestro conocimiento sensible; y por último, a establecer que es posible la Metafísica (nn. 191-208).

Al llegar aquí en nuestro proceso, es obvia la sugerencia: si la Metafísica es posible, hagámosla.

Es verdad que en rigor no era indispensable haber sistematizado previamente la Criteriología para poder *empezar* la Ontología, porque puede empezarse hipotéticamente: «*si* mis conceptos universales tienen alcance transcendente, ¿cómo será la Ontología elaborada con ellos?» Naturalmente no puede quedar en el «si»; pero durante el transcurso de la misma Ontología se tendrán copiosas ocasiones para corroborar el alcance transcendente de los conceptos, y entonces borrando el «si» inicial, pasará su sistematización a ser una afirmación categórica.

Qué es la Metafísica.

252 Aunque ya conocemos por lo expuesto anteriormente (nn. 191-208) en qué consiste la Metafísica, nos será ahora útil resumirlo brevemente y al mismo tiempo añadirle de paso alguna nueva indicación :

A) Comprobamos que al conocer estamos dotados de tres grados de penetración en la realidad u objeto ofrecido : previamente la zona o estadio meramente *empírico* en que aprehendemos hechos singulares y contingentes ; de ahí pasamos a la zona de lo *científico* cuando descubrimos que los hechos singulares y contingentes son portadores de una exigencia de universalidad y necesidad, exigencia capaz de ser formulada cuando nuestra mente no sólo «conoce», sino «conoce que conoce» : con ello, 1.°, puede formular juicios (nn. 48, 142) ; 2.°, pero también por esta *reflexión* sobre sí misma toma lo aprehendido *en cuanto aprehendido,* es decir, *prescindiéndolo* de lo diferenciante, y por lo mismo puede universalizar, es decir, obtener una noción que necesariamente convendrá a todos aquellos cuya comprehensión coincida con la así obtenida.

B) Si aquello de que la mente prescinde es sólo la materia «individual» (aquellas notas sensibles que son únicas en cada individuo) y el conocimiento queda con la materia «cualitativa», tiene entonces el Primer Grado de Abstracción ; pero la universalidad y la necesidad de esta Ciencia quedará restringida meramente dentro del cosmos material y actualmente dado (nada sabrá de lo no-material, ni de un cosmos con leyes hipotéticamente distintas, que excedan el ámbito de su Inducción).

Penetrando más hondo por su «reflexión» o «precisión» llega la mente hasta la materia «en cuanto extensa», prescindida de todo lo cualitativo, que diferenciaría esta noción, con lo cual las nociones así obtenidas son más universales y más necesarias : lo expresado por las Matemáticas no sólo se extiende al cosmos presente, sino a cualquiera, con total universalidad y necesidad dentro del ámbito de todo lo que

es extenso (la extensión continua funda la Geometría, la discreta funda la Aritmética), y es lo que se contiene en el llamado Segundo Grado de Abstracción.

Por último, hay en nuestra facultad cognoscitiva lo que Santo Tomás llama «habitus principiorum», «hábito de los Principios», es decir, una cierta predisposición innata, que no es todavía conocimiento, pero hace que apenas se presenta convenientemente ante la mente psicológicamente bien dispuesta su objeto, el Ser, con las exigencias formuladas por los Primeros Principios, la mente intuya con toda Evidencia la conveniencia de lo expresado por el Sujeto y Predicado, v, gr., si enunciamos el aserto : «lo que es, en cuanto es, absolutamente no puede en el mismo sentido no ser lo que es» ; somos conscientes de que intuimos que todo es portador de esta exigencia radical ; pero por lo mismo hemos llegado al Tercer Grado de Abstracción o de Reflexión o de Precisión, en el cual por haber llegado a nociones como la de «Ser», que prescinde de toda materia, el contenido por ella expresado se predicará con absoluta universalidad (es decir, ya a seres materiales, ya a los independientes de la materia) y por lo mismo con absoluta necesidad : tales son también las nociones de «Causa», «Substancia», etc. ; por lo mismo que prescinden de toda materia, su contenido se extiende de un modo absoluto, que es precisamente el estadio metafísico.

253 *C)* Lo que acabamos de exponer podría ser formulado así : la Metafísica considera los seres *en cuanto ser*.

Por ello se ha planteado entre historiadores y filósofos una cuestión famosa, a la cual nos es preciso aludir y brevemente dar solución.

En efecto, hemos dicho que el ámbito de la Metafísica es el que le da su propia reflexión, o abstracción, o precisión, considerando los seres *en cuanto ser* ; pero, por otro lado, hemos asignado a la Metafísica no una parte, sino dos : 1.ª, la Ontología (que considera, ésa sí, los seres en cuanto ser) ; 2.ª, también la Teología racional (que ya no considera los seres en cuanto ser, es decir, con una abstracción que *prescinda* de toda materia, sino que *niegue* toda materia :

ser espiritual, Causa Primera, Substancia Primera, Dios): ahora bien, ¿cómo puede afirmarse que sea una sola Ciencia aquello cuyo objeto es doble?

Ha habido quienes 1.°, han pretendido que Aristóteles al principio de su docencia, por influjo de su maestro Platón, consideraba la Filosofía Primera como si fuera sólo Teología (es decir, cuyo objeto sería tratar de las Substancias Primeras, Causa Primera, Dios) y que al fin de su vida, declinando hacia una actitud algo más empírica, habría pasado a considerarla como si fuera Ontología (estudiando el Ser en cuanto Ser); 2.°, otros han defendido que se debería reducir toda la Metafísica a Teología, para evitar esta contradicción; 3.°, un tercer grupo ha sostenido, por el contrario, que se debería reducir toda la Metafísica a Ontología, teniendo como espúreos e interpolados los pasajes de matiz teológico; 4.°, por último, no han faltado quienes han pensado que en el mismo seno de la Metafísica aristotélica había una dualidad inconciliable.

254 La solución a este problema ya la dio perfectamente Santo Tomás, comentando la Metafísica de Aristóteles: *Precisamente* porque esta Ciencia considera el Ser en cuanto Ser, o sea «inmaterial», porque *prescinde* de toda materia, por ello tiene el puente para poseer nociones cuyo contenido pueda aplicar al ser «inmaterial» que *niega* toda materia, es decir, espiritual, necesario, Dios.

Es como si dijéramos: por considerar una Ciencia, v. gr., la Medicina, a Luis, Andrés, Jaime..., no en cuanto Luis, Andrés, Jaime..., sino en cuanto dotados de «tal constitución química», de «tal fisiología», etc., por ello puede llegar a dar leyes contenidas en nociones de cierta universalidad y cierta necesidad, las que son propias de su grado de abstracción o ciencia médica, las cuales convendrán a Luis, Andrés, Jaime y a todos los hombres, aunque no hayan sido directamente observados cada uno empíricamente. Ahora bien, así como no es antinómico decir que por prescindir de José, Ángel, Alberto... llegará a obtener nociones que serán aplicables al conocimiento de José, Ángel, Alberto..., del mismo modo la Metafísica puede definirse por el objeto

formal que le permite extenderse (el Ser en cuanto Ser) o bien por el resultado obtenido con esta extensión (el Ser positivamente inmaterial).

Método propio de la Ontología.

255 De lo dicho se infiere que el Método propio de la Ontología ni puede ser puramente inductivo, ni puramente deductivo. Por ello sus más destacados adversarios son tanto los *empiristas* como los *racionalistas*.

A) *No puede ser la mera Inducción.* — No sólo por la razón que vale generalmente para todo conocimiento científico, de que la «extensión» que se hace con la universalidad y necesidad, propias de la Inducción, no puede justificarse por medio de otro principio inductivo sin caer en petición de principio (nn. 108-109 ; 231-232 ; 237, II), sino aquí por un motivo especial de este caso : los asertos propios de la Metafísica tienen un carácter que, por su *absoluta universalidad y absoluta necesidad,* ni siquiera podría obtenerse mediante una Inducción, como son, por ejemplo, las de la Física, aun en la hipótesis de que para justificarse esta Inducción se usase la Razón Suficiente como Principio no inductivo.

Ya hemos expuesto antes, y más adelante se corroborará de nuevo, que sólo se capta el sentido absoluto que tienen los asertos metafísicos mediante la reflexión, o abstracción, o precisión que constituyen precisamente el Tercer Grado de Abstracción : al considerar «lo que existe *en cuanto existe*», intuye entonces la mente con absoluta evidencia que le conviene el Predicado : «necesariamente imposible que en el mismo sentido no exista» ; y así como la Evidencia o Intuición que de modo semejante obtenían los asertos matemáticos rebasaban los límites de cualquier Inducción física, excluyendo toda excepción, asimismo la Evidencia o Intuición que se tiene de los Principios metafísicos rebasa cualquier Inducción física para poseer un carácter absoluto, que supera al de las Matemáticas en cuanto que no se restringe

meramente a asertos que versen sobre la cantidad, sino que también los rebasa con una universalidad total : para todo ser.

Tomar la salida, v. gr., de D. HUME (1711-1766) o de H. SPENCER (1820-1903) que imaginan eliminar el carácter absoluto de la Metafísica, reduciéndola a mera colección empírica de hechos, ya ha sido rechazado antes como absurdo (nn. 152, 156, 159) y desde otro punto de vista será de nuevo examinado (n. 503).

56 B) *No puede ser la mera Deducción.* — No basta conseguir una noción propia del Tercer Grado de Abstracción como acabamos de decir contra los empiristas, porque los racionalistas admitirán que las nociones metafísicas son absolutas, de suerte que rebasan toda Inducción física y no permiten absolutamente ninguna excepción ; pero los racionalistas no *extienden* estas nociones ; creen que les basta con analizarlas o *deducir* de ellas lo que es su contenido. Así lo sueñan, v. gr., G. G. LEIBNIZ (1646-1716), para quien sería de suyo posible al nivel humano llegar a reducir totalmente las verdades de «hecho» a «verdades de razón», de modo que conociendo, v. gr., la noción de César, se leyese en ella el futuro paso del Rubicón ; o como J. G. F. HEGEL (1770-1831), cuyo panlogismo pretendería deducir hasta las leyes de la electricidad, de la masa, etc.

Se ha observado contra Hegel que en realidad nunca ha hecho el paso deductivo, v. gr., desde la «especie» al «individuo» como «individuo» (desde «hombre» a «Sócrates» en lo que tiene como intrínsecamente constitutivo suyo), lo cual, sin embargo, según los postulados del racionalismo deductivista, debería hacerse. También se ha observado lo que sucede, v. gr., con la Lógica Simbólica, de método semejante al de las Matemáticas : partiendo de una definición, algunos axiomas y de unas pocas reglas de substitución y deducción va deduciendo las leyes lógicas ; pero así es imposible deducir la Metafísica y todo lo que Hegel creyó que había deducido. No sólo esto, sino que la misma aceptación de estas definiciones, reglas y axiomas, dándoles la validez que tienen, depende del orden inicial, ontológico, es decir, previo a la misma Deducción. En una palabra, cuando uno

se coloca en un plano de formalismo, no puede saltar desde ahí al orden existencial sin algo que *extienda* las nociones que tenía en aquel grado de Abstracción.

Esta extensión se hace de dos maneras: 1.ª, a veces recurriendo a lo dado en la experiencia, no para hacer de ella experimentación y de ahí una Inducción como la Física, sino para que con *ocasión* de ella brote la intuición propia; así, v. gr., tenemos experiencia de que pensamos, de que queremos, es decir, del ejercicio de la inteligencia y de la voluntad; o de que nos cambiamos y, por tanto, de que hay movimiento, etc.; 2.ª, partiendo de una noción, nuestra mente puede a veces extenderla, sacando de ella lo que es su «propio» o «propiedad» o «atributo», tanto si hace esta extensión por la mera experiencia singular (v. gr., *ahora* veo que Sócrates *corre*; pero mañana quizá no correrá), como si por la Inducción basada en la experiencia y que con la experimentación llega a universalizar (v. gr., el sodio *colorea de amarillo* la llama), como si con la Intuición propia de las Matemáticas me es dado aquello de que deduzco sus propiedades (v. gr., de la noción de triángulo plano, euclídeo, deduzco que *la suma de sus ángulos* será de dos rectos), o finalmente como si gracias al Objeto formal de la Ontología, que es la reflexión (o «reditio») con que consideramos el Ser *en cuanto Ser* intuimos que le conviene, v. gr., *la Unidad, la Verdad, la Bondad*, que contiene de un modo radical todo el proceso de la Ontología.

No habría inconveniente en que alguien llamase a este proceso «síntesis a priori», si quisiese tomar la terminología de Kant; pero con la condición de que no la entendiese como algo «meramente» a priori o del sujeto, sino que coincidiendo en las leyes del Ser tanto el objeto «en sí», como la facultad conocedora (porque ambos proceden del mismo Ser Creador, Dios, como diremos explicando la Analogía del Ser, y en los nn. 494-501), la mente formula con un *modo* humano un contenido dado *fundamentalmente* como exigencia del objeto.

Complemento: el método fenomenológico y la Fenomenología.

257 Algunos teólogos dicen a veces que usan un «Método fenomenológico» aplicado a la Teología. Para poder comprender lo que quieren expresar con ello es útil ver, a modo de complemento, qué es el Método fenomenológico, qué es la Fenomenología, y con ello adquirir nociones para poder juzgar sobre su posible admisión o exclusión en la Teología.

EDMUNDO HUSSERL (1859-1938) empezó con el deseo de dar una fundamentación a las Matemáticas. Veía muy bien que las Matemáticas son Ciencias «exactas», y que sus asertos, si no tienen un sentido *verdaderamente* universal y necesario, no tienen sentido. Ahora bien, era imposible dar razón de ellas a base de la filosofía «psicologista» (es decir, empirista) de su tiempo: una esencia universal es algo más que una mera suma o colección de datos singulares. Le era, pues, preciso buscar un nuevo Método.

258 1.° El Método consistiría en leer o intuir lo dado en la sensación como inmediatamente presente en la conciencia, sin juzgar sobre si corresponde a la sensación algo «en sí» o no: ni en favor del realismo (para el cual al dato de conciencia le corresponde algo «en sí» existente), ni del idealismo (para el cual al dato de conciencia no le corresponde nada «en sí»), sino prescindiendo de juzgar sobre ello, es decir, *reteniendo* todo juicio para quedar así con el mero «fenómeno» consciente. Esto es lo que llama hacer la «reducción»; o «inclusión entre paréntesis» del juicio acerca de la transcendencia; o «epokhé» (se entiende la primera «epokhé» o retención del juicio). Así quiere que su Filosofía sea de lo *inmediatamente dado* y Ciencia estricta.

259 2.° Ahora bien, analizando los fenómenos que son los actos de conciencia, lo que primero aparece es que en el objeto que nos está presente no es lo mismo la *materia* que la *universalidad* o *esencia* que está en ella involucrada. Es decir, así como las líneas trazadas por el grafito de un lápiz son portadoras, v. gr., de la gracia, de la belleza, de la armonía del dibujo, pero no son la gracia, la belleza, la

armonía de aquel dibujo, asimismo si digo de Luis que es «hombre», es decir, que es portador de «humanidad», no se identifica Luis (singular, contingente, material) con esta Universal «humanidad» de que es portador. Para poner otro ejemplo, si trazo en la pizarra tres circunferencias y afirmo que la circunferencia «tiene los radios iguales», esta esencia universal y necesaria de la circunferenciedad no se identifica con ninguna de las tres circunferencias que he trazado aproximativamente en la pizarra, aunque cada una de ellas sea portadora de esta esencia universal. En otras palabras, Husserl redescubre, contra el empirismo de los psicologistas, el alcance absoluto y universal de las esencias que se nos dan involucradas con el mundo de las sensaciones.

Para explicarlas, rechaza Husserl tres sistemas :

A) *El psicologismo.* — Ya hemos dicho que si se confundiesen las esencias universales con las cosas singulares y materiales de las que se predican, de modo que el Universal no fuese más que una colección de singulares, entonces las Ciencias exactas serían muy inexactas, dice Husserl. Además, al explicar el Principio de No-contradicción sólo podrían darle un carácter aproximativo, mudable según el elemento psicológico humano (contingente, singular) que lo formula, en una palabra, los psicologistas, si fueran consecuentes con sus propios postulados, habrían de ser escépticos ; lo cual basta para rechazar un sistema.

B) *El kantismo.* — Si según Kant la intuición pura de espacio, que actúa como forma «a priori» de la sensibilidad del hombre, es lo que explica la universalidad y la necesidad de un aserto matemático, v. gr., $5 + 7 = 12$, en este caso se comprende que rebasando el empirismo de Hume quiera dar Kant a los asertos matemáticos verdadera universalidad y necesidad ; pero se encuentra con que la universalidad de este aserto sólo será tal *para hombres*, no para seres que no estén sujetos a su forma a priori, sino dotados de intuición intelectual, como serían, por ejemplo, espíritus puros ; para ellos ¿quizá $5 + 7$ serían 1000? Kant no puede saberlo. Husserl rechaza la concepción de Kant : quiere una Ciencia y una Filosofía que valgan no sólo para hombres,

sino «para ángeles o para dioses», dice. Por esto llama «absurdas» las «cosas en sí» o nóumenos de Kant. En otras palabras, la mente humana *no construye* estas esencias en su universalidad y su necesidad, sino que las intuye como transcendentes al pensamiento.

C) *El idealismo absoluto.* — También lo rechaza si cree hallar contradicción en Kant al afirmar que existe un cosa «en sí» que sería absolutamente incognoscible para el entendimiento humano, pero a la cual atribuiría con el mismo entendimiento humano la categoría de «existencia», la de dar «razón suficiente» de la materia de la sensación, etc., y el idealismo para evitar esta contradicción fundamental *niega* la existencia de las cosas «en sí». Cae en otra contradicción, pues si niega que haya tal cosa «en sí» en la transcendencia, se requiere para negarlo haber salido de la inmanencia de la propia conciencia, haber penetrado en la zona de lo «en sí» o transcendente, y haber comprobado que nada le corresponde. Es inevitable un residuo de transcendencia en todo pensar. Por ello cuando el idealismo habla de un «yo transcendental» único para todos, en realidad le da trato no de «transcendental» o regla del pensamiento, sino que lo considera de hecho como «transcendente» o cosa «en sí».

Por ello Husserl halla un primer paso de solución con la segunda «reducción» o segunda «epokhé», es decir, quedándose con lo dado inmediatamente en el fenómeno de conciencia : se da en su conciencia un acto *intencional*, que hace referencia a un sujeto conocedor y a un objeto conocido : en el objeto conocido (o aparte : no es claro el pensamiento de Husserl en este punto) halla esencias universales, de las que el objeto es portador, y que son designadas por el acto cognoscitivo ; por consiguiente, la mente humana no niega este Universal (contra lo que haría el psicologismo), ni cree que lo construye ella (contra Kant y el idealismo), antes afirma una *transcendencia* : pero ¿qué transcendencia? ¿Transcendencia respecto del pensar, pero dentro de la inmanencia de la conciencia, o transcendencia plena, de algo «en sí» plenamente?

260 3.° Este es el punto más decisivo, que podríamos

llamar la tercera «reducción» de Husserl. Habría podido tomar una solución que llegaría a una posición muy cercana a la de la Metafísica cristiana. En efecto : si hay en el objeto presente en nuestra conciencia esencias universales y necesarias, que son verdaderamente tales, pero no «construidas» por nuestro pensamiento, ¿dónde radican?, ¿quién las ha puesto o proyectado? Nuestra solución (como veremos en Ontología) es la siguiente : las esencias universales y necesarias radican, en última instancia, en un Ser Necesario, Dios ; procediendo todo de Él por Creación, todo lleva en sí este vestigio divino (o Verdad metafísica) que nuestra Verdad lógica va descubriendo. Pero Husserl no llegó a dar este último paso, quizá porque habría tenido que renunciar a su soñado ideal de una Filosofía de lo *inmediatamente dado* : Dios no es dado inmediatamente en nuestra experiencia, sino *inferido*, *demostrado* como algo plenamente transcendente, y por ello, al ser conocido a través de sus vestigios, se aplican a Él, Ser Infinito, y al mundo creado, finito, *analógicamente*, las nociones de Ser, y todas las demás ; pero admitiendo esta extensión absoluta del concepto del Ser, y por tanto su sentido analógico, es decir, no unívoco, no de corte matemático, Husserl debía renunciar a todo su Método matematizante.

Por otro lado ya había rechazado la solución de Kant y la del idealismo absoluto. Tomó entonces, como solución, otra clase de idealismo, el que llamó *idealismo monadológico* ; es decir, la nueva «reducción» o tercera «epokhé» no prescinde, sino que niega lo que no esté radicado en el «yo transcendental» de *cada uno* : el «yo pienso» es quien pone el horizonte en el que el pensamiento descubre luego (no construye) las esencias : hay, pues, transcendencia en la inmanencia.

261 Se han hecho graves objeciones contra la Fenomenología de Husserl : 1.ª, ante todo, ¿cómo puede saber (y justificar que sabe) que hay en la conciencia de otro hombre actos, v. gr., de dolor de cabeza, ya que este dolor no está inmediatamente presente en la conciencia de Husserl, sino que ha de ser «inferido» ? No basta decir que la intercomu-

nicación le da en su propia conciencia la presencia de otro: no le da la presencia de «otro *en sí*»; el acto de dolor de otro, que Husserl conozca, no será doloroso en la conciencia de Husserl; su solución parece, pues, puramente verbal; ¿negará por tanto que haya un torrente de actos psíquicos en la conciencia de otros hombres?, ¿o lo admitirá ilegítimamente contra todo su sistema? 2.ª, ¿por qué coincide la universalidad de las esencias proyectadas por otro «yo» transcendental, monadológico, con las del mío, si no estamos ambos unificados por el mismo y único horizonte absoluto del Ser, totalmente transcendente a ambos, y procedente de un Ser Infinito, Creador de todos? 3.ª, ¿cómo puede decir que este «yo» transcendental no es en realidad tratado como «transcendente», y como algo plenamente «en sí», si las mismas objeciones que él ha planteado en otro tiempo contra el idealismo, ahora repercuten contra él? 4.ª, si por la última «reducción» ha puesto entre paréntesis, eliminándolo, todo lo del «yo empírico» (y a este sólo título suprime, v. gr., todo alcance a la Psicología racional), ¿por qué no pone también entre paréntesis el acto psicológico de ponerlo todo entre paréntesis, ya que también este acto es algo que le es dado psicológicamente en el torrente empírico de sus actos? Pero si así lo hace, parece que por la misma razón que él alegaba contra la Psicología racional, queda eliminado todo el contenido obtenido por su propia «reducción», es decir, la «subjetividad transcendental», como él dice; y por tanto, que no es sostenible esa soñada zona intermedia entre idealismo y realismo en la cual pretendía instalarse.

Con lo dicho se tienen elementos para poder contestar a la pregunta propuesta inicialmente sobre si podría usarse la Fenomenología en vez de la Metafísica, como instrumento para la Teología.

Para contestar hay que distinguir entre Fenomenología como *sistema* y la Fenomenología como *Método*:

La Fenomenología como sistema. — Ya se ve claramente que a pesar de los méritos indudables de Huserl al notar la insuficiencia del empirismo o psicologismo, que es incapaz de justificar el orden absoluto del conocimiento; a pesar de

haber pretendido superar la posición de Kant y la del idealismo clásico mostrando sus graves contradicciones, no llegó a conseguirse un sistema coherente con que poder fundamentar las preguntas más decisivas.

La Fenomenología como Método. — 1.° Si sus esencias sólo tienen transcendencia *en la inmanencia* (porque su Método no da para más) y no justifica la *plena* transcendencia, como es la que da al concepto de Ser un alcance verdaderamente universal, que llegue hasta el Ser Necesario, más allá del horizonte mundano, tampoco llega al *raciocinio metafísico*, es decir, al que valiéndose de la deducción o inferencia, prueba la existencia de Dios ; ni que posea conceptos analógicos para conocerlos ; tampoco da una base para justificar una Moral *conceptual*, que esté radicada en la Ley eterna de Dios, con preceptos tan absolutamente universales que son intrínsecamente inmutables, etc. 2.° Si se corrige el Método fenomenológico dándole un alcance *plenamente* transcendente, que no excluya el empleo de *conceptos* aptos para el *raciocinio* metafísico que deduce la existencia de Dios y todo lo demás de la Metafísica, de la Psicología, etc., entonces muchas de las cosas que contiene Husserl coincidirían con las que ya poseemos en nuestra Metafísica ; pero no se ve que se integren en un conjunto coherente.

3.° Si por Método fenomenológico sólo se quiere decir que hay que partir de la descripción de lo inmediatamente dado, para captar en los hechos la intuición primera de que son portadores ; y esto de tal modo que positivamente se note que no se excluye la Metafísica *conceptual*, cuya legitimidad hemos demostrado, de suerte que con conceptos pueda expresarse una Verdad absoluta e inmutable, como es la formulada en los Dogmas de la Revelación, en la Moral, etc., entonces este Método, aunque en verdad bastante restringido, puede ser útil en ciertas circunstancias ; pero desde luego no parece de ninguna manera que reemplace al de la Metafísica ni que pueda prescindir de ella (n. 209, 4.ª).

División de la Ontología.

263 Dividimos la Ontología en dos grandes partes: en la primera estudiamos qué es aquello que conviene a cualquier ser *en cuanto ser* (y podría llamarse Ontología no-predicamental); en la segunda lo que conviene a cualquier ser considerado *en cuanto colocado en un determinado predicamento*. Es verdad que esta segunda parte ya no parece que propiamente y en rigor pertenezca a la Ontología, pero sí a la Metafísica si trata de aquellos predicamentos o categorías que prescinden de toda materia (los de Substancia, o Hipóstasis; Relación; Acción; Pasión), dejando para la Cosmología el estudio de los demás predicamentos cuya noción incluye materialidad (Cantidad, Cualidad, Lugar, Tiempo, Colocación, Ornato).

La Primera parte se subdivide a su vez en estos grupos:

1.° *Ser:* su unidad y su analogía; 2.° *Atributos* del Ser; 3.° El Ser dinámico o el *movimiento* con la división en *Acto* y *Potencia* para poder explicar sin contradicción y según los Atributos, el Ser en movimiento. 4.° Formulación en forma de ley de estas exigencias, o sea los *Primeros Principios*, cuya aplicación nos da las *Causas*.

Si a estas cuatro partes añadimos la quinta, señalada antes, con el estudio de las categorías metafísicas, tendríamos la última parte que estudiaría, como objeto material secundario de la Ontología, las categorías de Substancia o Hipóstasis, de Relación, de Acción y de Pasión.

Utilidad de la Ontología.

264 *A)* Ante todo para la Teología racional o filosófica, la Ontología es utilísima, pues da la base para fundamentar científicamente el camino racional para llegar a la demostración de Dios y al conocimiento de sus Atributos. Así como decíamos al empezar la Criteriología que no nos era necesaria la Criteriología para poseer una legítima Certeza na-

tural, pero que nos daba el modo de hacer que subiese al nivel reflejo de una justificación científica, así también ahora no es necesaria la Metafísica para que espontáneamente posean los hombres, de manera muy legítima, el conocimiento de un Ser Supremo, Primer Principio de todo. Pero ayuda mucho esta sistematización racional previa que brinda la Ontología, para que este conocimiento de Dios pase a ser un conocimiento justificado racionalmente o Ciencia, es decir, lo llamado Teología racional.

B) También para la Teología de la Revelación es muy interesante la Ontología, porque de hecho utiliza muchísimas nociones (como la de la Transubstanciación en la Eucaristía ; la de Persona en la Trinidad y en el Tratado sobre Jesucristo ; las de Causa, Relación, etc.), todas las cuales le son un instrumento precioso para conocer mejor las palabras reveladas por Dios ; y de hecho los teólogos que tienden a reducir esta base filosófica que les ofrece la Metafísica de la tradición cristiana, se encuentran después que, por faltarles instrumentos adecuados, empobrecen lamentablemente el contenido de su Teología ; y otras veces, si toman instrumentos deficientes o viciados de la Filosofía que procede de la filiación racionalista o empirista, repercuten también estos sistemas desfavorablemente en la elaboración de una sólida Teología de la Revelación.

C) Además la Ontología ayuda mucho, de modo general, para todas las otras Ciencias, puesto que todas, aun sin que se advierta a veces, emplean los Primeros Principios, las Causas, y otras nociones fundamentales, cuya sistematización y explicación es ofrecida precisamente por la Ontología.

D) Finalmente, como Saber (se llama la Metafísica «Sabiduría» porque es la Ciencia que versa sobre las «Causas últimas» o Supremas, que tocan muy de cerca al fin del hombre) perfecciona al hombre como hombre, dándole, además de la contemplación de sus Verdades, una firme jerarquización racional, sumamente apreciable.

TESIS 1.ª: LO EXPRESADO POR EL CONCEPTO DE «SER» NI ES TOTALMENTE «MÚLTIPLE», NI TAN «UNO» COMO UN GÉNERO

Nexo con lo precedente.

265 ¿Cuál es la intuición primera y más fundamental del entendimiento humano, la que está subyacente a todas las otras? Santo Tomás así lo explica: «Es doble la operación del entendimiento: una es aquella con la cual conoce una definición [o esencia, o «quod quid est»], la cual se llama inteligencia de *simple aprehensión* [«indivisibilium intelligentia»]; la otra es aquella con la cual *une* y *separa* [«componit et dividit» o juicio]; en ambas hay algo *primario*: [1.°] en la señalada anteriormente hay algo primero, que cae bajo la aprehensión del entendimiento, a saber lo que expreso cuando digo *Ser* [ens]; y nada puede concebirse mentalmente con esta operación sin que se entienda *Ser*; [2.°] Y porque el principio: *Es imposible ser y no ser a la vez*, depende de la aprehensión de *Ser*, así como este otro principio: *Cualquier Todo es mayor que una de sus Partes*, depende de la aprehensión de *Todo* y *Parte*, por ello aquel otro principio es espontáneamente el primero en la otra clase de operación del entendimiento, a saber, la que une y separa. Nadie puede entender algo según esta clase de operación del entendimiento sin que esté entendido este principio. Pues así como *Todo* y *Partes* no son entendidos sin que esté entendido *Ser*, del mismo modo ni este principio: *Cualquier Todo es mayor que una de sus Partes*, sin que esté entendido el principio antes mencionado firmísimo» (*Com. in Met. Arist.*, Lib. IV, lect. 6, n. 605). Según esto, tenemos espontáneamente la aprehensión *Ser*.

¿No podríamos describir el contenido de esta primera y más fundamental aprehensión *Ser*, para que pasase así desde una aprehensión espontánea a aprehensión refleja, científica? De esto trataremos en este capítulo.

266 Ante todo, ya vemos que (según observa Aristóteles)

propiamente no podemos *definir* esta aprehensión de Ser con definición esencial (n. 46), porque si es una aprehensión *primera*, subyacente a todas las otras, no tendrá, por hipótesis, antes ninguna otra y, por tanto, no podrá darse de ella una definición por género y diferencia específica, que ya serían nociones anteriores ; pero podremos dar una definición descriptiva por sus propiedades más patentes, para provocar con ellas la intuición refleja, que antes ya teníamos espontáneamente.

1.ª PARTE : CIERTA UNIDAD, CONTRA EL EMPIRISMO ; CIERTA INNEGABLE MULTIPLICIDAD, CONTRA EL RACIONALISMO.

Estado de la cuestión.

267 Cuando el hombre rebasa la zona empírica en que aprehende los existentes, materiales, singulares, contingentes que le ofrecen los sentidos, y les atribuye lo que con su pensamiento formula de ellos mediante leyes, conceptos universales, principios, se da cuenta de que él expresa lo que le es ofrecido por la experiencia, de una manera propia, nueva, humana. Es inevitable la pregunta : ¿hasta dónde llega lo que es ofrecido por la *realidad* en esta representación que tengo de ella, y dónde empieza lo que es *modo mío* o de la facultad cognoscitiva?

La misma pregunta se plantea sobre el concepto de Ser. Hay en esta cuestión (como en casi todas las de la Filosofía) dos tendencias opuestas : la del empirismo y la del racionalismo (nn. 146-148) : el empirismo se ahoga tanto en lo que le ofrecen los sentidos como presente, que sólo advierte materialidad, singularidad, contingencia ; en una palabra, *multiplicidad* ; el racionalismo, por el contrario, se deja hipnotizar tanto por la Evidencia de su pensamiento, que sólo ve inmaterialidad, universalidad, necesidad ; en una palabra, *unidad*.

268 Como es obvio, esta doble posición tiene repercusiones tanto en lo que se atribuye al *objeto*, como al *sujeto* cono-

cedor ; exagerando el empirismo la multiplicidad del objeto, llega en su fase extrema a negarle toda unidad, y por tanto, si el conocedor no tiene en su conocimiento de él ninguna unidad representativa, no puede haber conceptos universales, ni Ciencia : es agnóstico ; más o menos acentuado, según los casos, pero en la línea del agnosticismo. Por el contrario, el racionalismo, exagerando la unidad de las cosas, de tal modo que llega en su fase extrema a poner como existiendo separadamente Ideas Universales, hace repercutir esta posición en la teoría del conocimiento, porque su Ciencia sólo será ciencia si tiene en su proceso demostrativo la misma universalidad y necesidad del pretendido objeto, y por tanto, si procede con pura deducción de corte matemático, a lo Espinosa, absolutamente necesaria e infrustrable, y por tanto, debilita o hasta niega que a su conocimiento le corresponda toda singularidad, toda contingencia, toda multiplicidad : es panteísta.

269 En medio de ambas tendencias (entre las que se balancea al correr de los siglos el pensamiento humano) se abre paso con dificultad una posición de equilibrio : ¿cómo hermanar a la vez la multiplicidad, singularidad, contingencia, materialidad del objeto de la sensación, con la unidad, universalidad, necesidad, inmaterialidad del objeto del pensamiento?

A veces se ha expresado el defecto radical de las dos tendencias opuestas con una frase llamativa : el empirista debería ser «mudo», pues si pronunciase con verdad un solo juicio, ya quedaría implícitamente negado con ello el empirismo, porque el juicio supone que se atribuye a la realidad-objeto un predicado universal ; y mediante el «es», que presupone (n. 265), la intuición primera de Ser ; el racionalista, por su parte, debería ser «ciego», pues si tuviera ojos vería la multiplicidad, la contingencia, la singularidad que no puede explicar con su sistema, y que por ello niega ; admitiéndolas, ya no podría ser racionalista. La solución empírico-racional es más laboriosa (puesto que ha de explicar, no negar, ninguno de los dos elementos), pero es a la vez más humana, y es la verdadera.

Hay dos pasos, por tanto, al tratar de lo expresado por

el concepto de Ser : 1.°, la lucha contra ambos extremos para quedar con la posición intermedia : negamos que haya una *total* multiplicidad, pues es innegable *cierta* unidad ; negamos una *total* unidad, pues es innegable cierta multiplicidad ; en esta posición coinciden todas las grandes escuelas de la Filosofía Cristiana, punto que damos como cierto y fundamental ; 2.°, supuesto lo anterior, ¿cómo podrá explicarse o determinarse más el grado de unidad y de multiplicidad? Aquí ya caben diversas teorías dentro de la Filosofía Cristiana, estamos en la zona de lo opinable, más o menos probable ; de esto último trataremos en la segunda parte. Ahora empezaremos por lo que es cierto.

Diversas doctrinas.

270 1.° *El empirismo.* — Un ejemplar clásico y típico de esta posición es la del filósofo griego HERÁCLITO (h. 500 a. C.). Se conservan de él muchos fragmentos, y sobre estos fragmentos, que nos han llegado a través de los autores que los citan, hay muchas interpretaciones. A la Historia de la Filosofía toca discutir (no a la Metafísica) cuál fue verdaderamente su pensamiento ; a nosotros nos basta con decir : si dijo Heráclito lo que le atribuye Aristóteles (y entre los modernos, Zeller), entonces lo colocamos como prototipo de empiristas, y a esta posición le oponemos tal otra ; si él no lo hubiera dicho, queda de todos modos como doctrina «tipo» para el que lo dijera. Esta observación que antecede tómese en cuenta en adelante para todos los sistemas, a fin de que no se mezcle una cuestión de interpretación histórica con la cuestión doctrinal, que prescinde de quién pudo haberla sostenido.

Según esto, pues, Heráclito dijo : cometemos un yerro atribuyendo a la realidad una permanencia que no tiene ; no tiene ninguna, pues todo se mueve sin cesar como las olas de un río caudaloso ; no puedo decir de la realidad un concepto universal, si no le atribuyo la unidad expresada en él, común a todos de quienes se predique, ayer,

hoy, mañana, es decir, invariable; pero nos dice Platón que decía Heráclito: así como no puedo bañarme dos veces en «el mismo río», pues antes de bajar por segunda vez ya es «otro», así no puedo decir dos veces un concepto de la realidad, pues antes de decirlo por segunda vez. ya ha pasado su objeto. Por esto, según nos refiere Aristóteles, un discípulo de Heráclito, llamado Cratilo, «llegó a tal locura», que creyó que no había que decir nada con palabras, sino que para expresar lo que quería sólo hacía un gesto con el dedo»; no se explica el porqué de este proceder Santo Tomás: «porque creía que la verdad de la cosa que quería enunciar, pasaba antes de que hubiera acabado de pronunciarla, pero con mayor rapidez movía un dedo» (*Com. in Met. Arist.*, IV, lect. 12, n. 684).

271 Resumiendo (y quizá prolongando) esta concepción, podríamos decir: «Ninguna cosa *es* esto o aquello: únicamente *se hace tal,* en el movimiento de la vida y de la naturaleza» (Zeller), por esto la imagen más aproximada del Ser es el *fuego,* nunca estable, siempre alimentándose de la misma destrucción de lo que le da una apariencia de consistencia.

O más sucintamente aún: si la realidad no «es» sino tan sólo «se hace», no tiene ninguna unidad, sino pura multiplicidad, y por tanto, sobre lo que es «mero hacerse» tampoco puede haber ninguna Ciencia; el Ser es contradictorio en la realidad misma, o sea, como objeto; luego el sujeto ha de ser agnóstico.

272 2.° *El racionalismo.* — No se sabe con certeza si a los efesinos, como Heráclito que escribía y enseñaba en Asia Menor, se les opusieron después los eleatas como Jenófanes, Zenón, Meliso y Parménides en el sur de Italia, o si, por el contrario, fueron primero los eleatas quienes afirmaron la absoluta unidad del Ser, y luego los efesinos se les opusieron con su total multiplicidad. El hecho es que el Poema *Sobre la Naturaleza,* que se conserva de PARMÉNIDES (h. 540 a. C.), toma la posición opuesta.

Para Parménides lo evidente es lo que le dice la razón; y cree que la razón le dice que «el Ser es», que el Ser es

«el que existe», y por tanto, lo que no existe no «es» de ninguna manera. Tomando el Ser con esta absoluta unidad, resulta que el hacerse, el Movimiento, «es un *todavía no ser*», y como esto es contradictorio (puesto que ha definido el Ser como sólo «el que *ya* existe», y aquí se diría que *aún* no existe, pero *es*), resulta que el Movimiento no existe, la multiplicidad es ilusoria.

En efecto, si el Ser es «el que es», ¿qué le añadiremos para moverlo o diversificarlo o multiplicarlo haciéndolo «tal» o «cual»? No podemos añadirle no-ser, pues el no-ser no es, y por tanto, no puede diversificar; tampoco el Ser, pues el Ser, según lo dicho, ya «es». Por tanto, «el Ser no puede empezar o dejar de ser; no fue ni será, sino que *es* en un presente absoluto e indivisible. ¿De qué habría podido nacer?, ¿de la nada? La nada ni es ni puede producir nada. ¿Del Ser? En este caso el Ser sólo se produciría a sí mismo. Dígase lo mismo de la aniquilación. De un modo general, lo que fue o será no *es*; y no se puede decir del Ser que no *es*» (Zeller). Por ello, así como Heráclito tomaba como imagen del Ser el fuego cambiante, Parménides lo imagina como una esfera de hierro, perfectamente redonda y equilibrada, sin huecos, inmóvil.

273 O con mayor brevedad: si el Ser es «lo que existe», entonces no tiene ninguna multiplicidad, pues por definición ya «es», y por tanto, no puede diversificarse (o sea multiplicarse), ni mudarse (o sea moverse), añadiéndole un Ser que todavía no tenga, pues por definición fuera del Ser no puede haber nada y el Ser es el que ya existe; luego en su sistema ni se plantea siquiera la cuestión de si existe Dios, ya que no hay más que una sola realidad; pero si se llamase a esta única realidad Dios, entonces habría de ser panteísta.

274 3.° *Separación «razón-sentidos» o solución platónica.*— Platón, que por haber sido discípulo de la escuela de Heráclito, conocía bien la tesis de la total mutabilidad del Ser; pero que admiraba a Parménides, a quien llamaba «el gran Parménides», porque intuyó que el pensamiento exige ser expresión de una unidad (o universalidad) y necesidad

(o inmutabilidad) que rebasan la zona puramente empírica, intenta dar una solución.

La solución que Platón nos ofrece consiste en admitir dos mundos: 1.°, el mundo presente es el de la materialidad y del cambio heraclitano, el de la singularidad y contingencia; 2.°, pero sólo es «sombra» de las verdaderas realidades o Ideas que se proyectan en el fondo de la caverna en que estamos nosotros, mientras que ellas como un sol están fuera, como Universales subsistentes, inmateriales, inmutables, en un mundo supracósmico.

Con esto se enlaza toda la Filosofía platónica, como es fácil advertir: intuición directa de las Ideas por el alma cuyo recuerdo se provoca, sin que reciba de los seres mundanos y materiales su Idea; luego, inmortalidad del alma que tiene tales operaciones independientes de la materia; pero no unión substancial alma-cuerpo, sino yuxtaposición de ambas; dificultad para evitar el panteísmo (ya que tiene intuición directa de la realidad suprema, parece tener cierta semejanza de naturaleza con ella) y también dificultad para explicar la «participación» de las Ideas por los seres del mundo material.

275 4.° *Integración «razón-sentidos» o solución aristotélica.* — Aristóteles lleva más lejos en bastantes puntos la solución esbozada por Platón: es verdad que llevar a fondo la superación del escepticismo o relativismo de los sofistas es lo mismo que afirmar lo que llamamos hoy día «carácter absoluto» de la Verdad, o también el nivel metafísico, cuyo objeto se extiende más allá de lo físico material, contingente, singular, mudable y que es intuido con el Tercer Grado de Abstracción; pero no se requiere para ello llegar a la solución platónica, que coloca Ideas, como Universales, existiendo en un mundo aparte: estas Ideas no están aparte, sino *informando la realidad material,* son la forma, el acto o perfección y a la vez principio de inteligibilidad, por su universalidad, necesidad, inmaterialidad: «in sensibilibus sunt intelligibilia», «en lo sensible está lo inteligible» (*Perì Psykès,* G, 8, 432) es la fórmula aristotélica.

También es fácil ver que con esto se enlaza toda la Fi-

losofía aristotélica : intelección no por intuición directa de las Ideas, sino a través de los datos de los sentidos, «desmaterializando» la Forma o Idea, que así se convierte en Universal, necesaria, y da la base a la inmutabilidad de la Verdad ; luego en la realidad hay unión de dos coprincipios del Ser, Potencia y Acto, o sea el principio multiplicador y el principio unitario, y en el sujeto conocedor habrá paralelamente unión substancial alma-cuerpo ; pero no explica bien que sea Individual para cada hombre el principio de intelección (ya que en cuanto tal no está, por hipótesis, materializado o singularizado) ni por tanto su inmortalidad personal.

276 En lo que toca al concepto de Ser, hay, pues, en lo que expresa, verdadera unidad, como bien vio Parménides ; pero éste exageró porque tomó una unidad estricta, como si sólo fuera un concepto «unívoco», al cual le correspondería tal unidad en la cosa, que haría imposible e ilusorio el movimiento ; tampoco es un concepto «equívoco» como admitiría Heráclito, pues entonces lógicamente seríamos escépticos relativistas, sin llegar a explicar lo que intuimos cuando pensamos : luego es un concepto «análogo», es decir, en su contenido es, en parte, el mismo o uno, y en parte, diverso o múltiple.

Con otras palabras : si tengo una noción universal, v. gr., un género «G» en la cual convienen dos inferiores «A» y «B», aquello que se añadirá a «G» para diversificarlo multiplicándolo en «A» y «B», no puede ser «G» (puesto que por hipótesis en «G» convenían, no se diversificaban) : pero si tomo el concepto «Ser» como estrictamente *uno*, ya no podré diversificarlo, pues todo lo que le añadiría también es Ser (por hipótesis) : por tanto, el concepto de Ser no tiene tal unidad que llegue a ser propiamente un Universal, es decir, no es Género : «No es posible que un Género de seres sea [...] Ser» (*Met.*, III, 3, 998 b, 23).

Ésta es la expresión en la cual fundamentalmente coincide toda la tradición secular de la Filosofía Cristiana y sus diversas escuelas, tanto el tomismo, como el escotismo, como el suarismo : *el Ser no es Género*. Se diferenciarán en el modo de explicar ulteriormente este principio fundamental.

277 SANTO TOMÁS (1225-1274) renovó la solución de Aristóteles, pero la llevó mucho más lejos, extendiendo por un lado la necesidad del Acto hasta la noción de Ser absolutamente necesario, o Infinito, Dios ; pero paralelamente así todo dependía de Él en cuanto a todo, y por tanto, su acción se extendía hasta producir los seres en cuanto a su mismo ser, o sea por creación ; por tanto, no sólo dependían de Él los seres en cuanto a la Forma u organización sobre una materia eterna, sino hasta en cuanto a las mismas leyes supremas del Ser, radicadas en Él ; por tanto, siendo Infinito conocía en sí mismo con Verdad Metafísica, no Lógica (n. 223), los seres, de suerte que conocer los seres cambiantes no implicaba en Él ninguna mutación ; y por tanto, podía tener de ellos Providencia, a todo lo cual no había llegado Aristóteles, pero eran nociones que radicalmente procedían de la Revelación Bíblica y Cristiana, que le ofrecieran a Santo Tomás elaboradas filosóficamente, los árabes, de quienes, en parte, las tomó.

Es fácil ir siguiendo la Historia de la Filosofía para advertir que los que no llegaron a penetrar esta profunda concepción, como Descartes, dieron de nuevo origen a las dos tendencias fundamentales opuestas, renovando la antigua antinomia : ya a la dirección empírica, con Locke, Berkeley, Hume ; ya a la dirección racionalística, con Espinosa, Leibniz, Wolff ; ya a conatos frustrados de solución, con Kant, porque buscó el principio unificador, universalizador y necesitante no en una forma de la *realidad,* cosa u objeto, radicada en última instancia en el Ser Necesario, Dios, sino en una forma puramente a priori *del sujeto conocedor,* con lo cual, en vez de conseguir la soñada unanimidad en Filosofía, renació después de él con mayor virulencia la disgregación de los sistemas en dos sentidos radicalmente opuestos, como son, por un lado, Fichte, Schelling, Hegel, y por otro, Kierkegaard y el existencialismo, sin que falten los verdaderos relativistas de hoy, como son los historicistas al modo de Dilthey.

Grado de certeza.

278 Que lo expresado con el concepto de Ser tiene cierta unidad para que no sea equívoco, sino objeto de la Metafísica (nn. 197, 253) ; pero que su unidad no es tan grande como sería la que expresamos por un género, esto lo tenemos por metafísicamente cierto.

Demostración : Cierta unidad en lo expresado por el concepto de Ser.

279 I. La demostración de que lo expresado por el concepto de Ser no es puramente mudable, totalmente múltiple, equívoco, no es nueva, sino que se ha dado ya hace siglos, desde que Aristóteles refutó a los sofistas, y se va repitiendo sin que el empirismo haya conseguido nunca oponerle una razón con sentido coherente : «Si lo expresado por el concepto Ser no tiene ninguna unidad, es puramente múltiple y cambiante, entonces por hipótesis no puedes decirme que tu concepción *es* ésta, que *es* verdadera, que la concepción opuesta *es* falsa, pues antes de que hayas acabado de pronunciarla ya ha pasado totalmente el contenido de tu afirmación, y por tanto, no tiene sentido : no has dicho nada, deberías ser mudo». Tal es, con otras palabras, el meollo de la refutación «ad hominem».

II. Por ejemplo, en nuestros días Heidegger, en cierto escrito, califica de «candorosa» o «verbal» la refutación de Aristóteles contra los escépticos ; pero lo cierto es que Heidegger, no reconociendo valor metafísico al contenido de los conceptos y juicios, emplea para exponer sus teorías varios tomos repletos de conceptos y juicios ; pero habría de explicarnos por qué cuando él los usa tienen sentido y alcance. Si nos dice que no por lo que representan, sino por lo que «sugieren», contestaremos que también nuestros juicios y conceptos, como el de Ser, pueden sugerir lo que ahora queremos decir ; y además, que él, cuando se olvida de lo

que acaba de decir para defenderse, da razones, da pruebas, contra su adversario, y hasta se molestaría si le dijesen que sus razones no prueban nada, que las dice sin sentido, o que sólo sugieren.

Por esto Jaspers, más consecuente, ni siquiera *pretende* llegar a una teoría del Ser válida de derecho para todos, es decir, no pretende que su Filosofía sea verdadera, sino una mera sugerencia. Éste es el verdadero escepticismo de hoy: que ni siquiera puede pretender la Verdad. Pero en realidad, tampoco podría decir con verdad que su Filosofía es sugerente, pues si lo dijera con verdad, ya por lo mismo se autodestruiría. Lógicamente se llegaría a la pura multiplicidad, la Filosofía se identificaría con la vida individual de cada uno, la palabra Verdad no tendría sentido. Precisamente por ello, nosotros, negando el consecuente falso, reconocemos que era falso el antecedente del cual se había seguido.

III. Ya hemos hecho mención del viejo Cratilo, discípulo de Heráclito, que iba más lejos que su maestro, pues ni siquiera se atrevía a decir que «no puedo bañarme dos veces en un mismo río», según nos refiere Santo Tomás en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles: «Cratilo reprendió o increpó a Heráclito. Pues Heráclito había dicho que no puede el hombre descender dos veces en el mismo río, porque antes de que entre en él por segunda vez, el agua que era del río, ya había pasado. Pero él creyó que ni siquiera una sola vez puede el hombre entrar en el mismo río, porque también antes de que llegue a entrar por primera vez ya corrió el agua del río y llegó otra. Y, por consiguiente, no sólo no puede el hombre hablar dos veces de la misma cosa antes de que se mude la realidad, sino ni una sola vez» (*Com. in Met. Arist.*, IV, lect. 13, n. 684; véase, además, I.ª, q. 86, a. 3, c.; y q. 84 a. 1, c., ad. 3).

En realidad aún habría que proceder con más lógica que el mismo Cratilo, porque el gesto de la mano, aunque más rápido que la palabra, al fin también es algo continuo, que supone implícitamente que ha habido comparación de la realidad, tal como estaba antes y tal como estaba al terminar

su gesto; pero si era puramente cambiante, no podía ni implícitamente señalar con un gesto que «*es* este», ni decir ahora que «*es* haber sido este».

En otras palabras: el empirismo consecuente consigo mismo a fondo, se autodestruye como el escéptico (nn. 212-213); si algún filósofo no lo ve es porque es poco profundo o porque es poco consecuente consigo mismo; si lo fuera, no podría declararse antimetafísico o empirista, porque este aserto es un perfecto sin-sentido.

IV. Además de estas pruebas negativas, hay la comprobación positiva, que ya antes hemos dado (nn. 157, c; 159), y que ahora nos basta recordar. En efecto, si de mis actos de conciencia digo que «existen», que «un acto existente y no-existente en el mismo sentido, no puede darse», etc., intuyo con absoluta Evidencia que es verdad lo expresado por mi aserto; es decir, que tiene alcance objetivo y transcendente el concepto de Ser aplicado a ellos, como intuición implícita en todas estas afirmaciones. Pero al dar el paso a la plena transcendencia (nn. 205-207) la misma razón vale, si a mi representación sensible le corresponde un objeto que esté no solamente «en sí» en mi conciencia, sino «en sí» en mi conciencia como expresión de algo *plenamente* «en sí».

V. Resumamos en forma la anterior argumentación:

280 Aquel aserto que *a)* se autodestruye con sólo pronunciarse, *b)* cuyo opuesto es inmediatamente evidente por estar presente en la conciencia su objeto = es falso.

Pero el equivocismo que niega al Ser toda unidad = es aquel aserto que *a)* se autodestruye con solo pronunciarse, *b)* cuyo opuesto es inmediatamente evidente por estar presente en la conciencia su objeto.

Luego el equivocismo = es falso.

Demostración: Cierta multiplicidad en lo expresado por el concepto de ser, que le impide poder ser expresado con la unidad de un género.

281 I. Si dos existentes convienen en una noción, es decir, que lo expresado por ella se puede atribuir con verdad a

uno y a otro, y sin embargo ambos no son idénticos, no son uno solo, sino dos, tienen algo que los diversifica, y esto que los diversifica no es aquello en que convenían en cuanto convenían, o sea en el sentido en que convenían; por tanto, la nota diferenciante es algo distinto de la nota común. Así pasa en todos los conceptos universales, que sólo se «contraen» (es decir, se «diversifican», o se «multiplican», o de los cuales se «desciende» a la noción inferior) por añadir una noción cuyo contenido no estaba incluido en lo expresado por la nota común, v. gr., si digo «animal» de un bruto y de un hombre, ha de haber algo más, la «racionalidad» que está en la animalidad de uno y no en la de otro, nota que formalmente no es «animalidad», pues si lo fuera, ya no podría contraerla o determinarla o diversificarla. Ahora bien, precisamente porque el contenido intuido con la noción de Ser es algo absolutamente universal, tanto que trasciende lo empíricamente dado, como ya dijimos al hablar del Tercer Grado de Abstracción, precisamente por ello sucede que se nos presenta su contenido con tal multiplicidad que no permite que pueda ser expresado con un concepto cuya unidad llegue a ser la del concepto universal o de un Género, porque, dada esta universalidad, nada puedo añadir a la noción de Ser, que no sea Ser.

Por consiguiente, si atribuyendo al Ser una unidad estricta, es decir, la del concepto universal, ya no podré diversificarlo; y por otra parte intuyo que su contenido se me da diversificado; luego no estaba hecha esta unidad en lo expresado por el concepto de Ser.

Para probar, o comprobar, que se da esta multiplicidad, basta observar que nuestros propios actos psíquicos, de los que (según dijimos) podemos con Verdad decir que existen, o mejor, co-existen en nosotros, y en este sentido son Ser, sin embargo empiezan, desaparecen; nuestro contenido de conciencia por ellos se muda. Más aún, si el Ser fuera absolutamente unívoco, por definirse «lo que es», entonces no habría diferencia entre la afirmación y la negación de esta tesis, y por tanto no habría por qué rechazar la opuesta; si la rechazo, se debe a que es algo rechazarla, y no es lo

mismo rechazar que afirmar; luego el Ser tiene algo de cambio, algo de diversidad o multiplicidad o potencialidad, es decir, algo de analogía.

II. Resumamos en forma la anterior demostración:

282 El contenido de una noción que 1.° por un lado no puede diversificarse por añadírsele una diferencia específica que no sea formalmente la misma noción diversificable; 2.° y por otro lado cuyo contenido aparece diversificado en los inferiores de quienes se predica = no tiene la unidad del concepto universal o Género.

Es así que lo expresado por la noción de Ser = es el contenido de una noción que 1.° por un lado no puede diversificarse por añadírsele una diferencia específica que no sea formalmente la misma noción diversificable; y 2.° por otro lado cuyo contenido aparece diversificado en los inferiores de quienes se predica.

Luego lo expresado por la noción de Ser = no tiene la unidad del concepto universal o Género.

Observación.

283 También es concepto universal el que expresa una noción no genérica sino específica, v. gr., «hombre» dicho de Luis, José Antonio, etc. No hemos hablado de ella porque, según se ve al tratar de la Individuación, la unidad de la Especie es aún mayor que la del Género; por tanto si el concepto de Ser ni siquiera llega a la unidad del Género, mucho menos llegará a la de la Especie, y por ello basta decir que no es Género para que quede dicho que no es propiamente un concepto Universal.

No obstante es «a modo de Universal», en cuanto que tiene, como hemos ya dicho y declararemos más a continuación, una verdadera unidad y absoluta universalidad para que su contenido no se predique equívocamente de sus inferiores; en este sentido prácticamente es considerado como Universal, sin serlo en todo rigor.

Objeciones.

284 1. Si el objeto formal de la Metafísica es la *entidad* (ente en cuanto ente), nada dice de los individuos concretos y es irreal. Pero el objeto formal de la Metafísica es la entidad (o ente en cuanto ente). Luego nada dice de los individuos concretos y es irreal.

Resp.: Nada dice de los individuos concretos, *Dist.* la *Mayor* : en cuanto necesariamente convienen a todos ellos las nociones de Ser, Unidad, Verdad, Bondad, Causas, Primeros Principios, etc., lo *Niego* ; nada dice de los individuos concretos, en cuanto individuos concretos, *Subdistingo* : y por ello sería irreal, si, sin embargo, pretendiese ser una Ciencia «exhaustiva», al modo de Hegel, lo *Concedo* ; sería irreal, si no pretende ser «exhaustiva» sino empírico-racional, limitada y perfectible por otras disciplinas y por la aprehensión empírica, lo *Niego*.

2. Aquella Ciencia cuyo objeto formal es abstractísimo y nada sabe del individuo en cuanto individuo, es esencialmente falsa. Pero la Metafísica es una Ciencia cuyo objeto formal es abstractísimo y nada sabe del individuo en cuanto individuo. Luego es esencialmente falsa.

Resp.: Sería esencialmente falsa si *negase* las diferencias en cuanto diferencias, que no expresa, en vez de *prescindir* de ellas ; o si lo Universal pudiese ser contradicho por el singular *contenido en su comprehensión* en cuanto prescindido de lo diferenciante, lo *Concedo* ; sería falsa, si meramente prescinde de lo propio del individuo en cuanto individuo, sin negarlo ; o si lo Universal no puede ser contradicho por lo singular contenido en su comprehensión en cuanto prescindido de lo diferenciante, lo *Niego*.

3. Si la realidad está sujeta al flujo o cambio del tiempo, es falso aplicarle un concepto siempre idéntico a sí mismo o Universal. Pero la realidad está sujeta al flujo o cambio del tiempo. Luego es falso aplicarle un concepto siempre idéntico a sí mismo o Universal.

Resp.: Es falso que un concepto singular de un momento

se le aplique invariable, en lo que varía, lo *Concedo*; es falso que se le aplique un concepto universal que prescinde de lo singular mudable, *Subdist.*: en caso de que este singular variase *todo totalmente*, lo *Concedo*; si no cambia todo totalmente, lo *Niego*. Precisamente por esto desarrollaremos en la Metafísica la teoría Acto-Potencia, para mostrar que el cambio no es total, sino que el Movimiento requiere siempre algo inmóvil: el cambio accidental requiere una Substancia; el cambio substancial requiere una Materia; el cambio por aniquilación requiere, para que tenga sentido la continuidad de predicaciones eternas, verdaderas de ello, que las esencias y Primeros Principios estén radicados, o fundamentalmente, en un Ser Necesario e Inmutable, Dios.

4. Si a algo que *existe* lo llamo «Ser» y a los principios *con que* existe y nociones contrayentes también los llamo «Ser», tengo la contradicción de un Conjunto de Conjuntos que se contiene y no se contiene a sí mismo.

Resp.: Tendría esta contradicción en caso de que la noción de Ser fuese unívoca (como la toma Parménides, como la toman los racionalistas frecuentemente, o como la toma la Lógica Matemática que procede sólo con conceptos unívocos) y por ello desembocaría en antinomias, lo *Concedo*; si la noción de Ser es análoga como hemos demostrado, lo *Niego*.

2.ª PARTE. EL CONCEPTO DE «SER» ES VERDADERAMENTE UNO EN LO QUE EXPRESA; PERO NO TAN UNO QUE PUEDA CONTRAERSE POR NOTAS FORMALMENTE DISTINTAS

Nexo con la parte precedente.

285 Hemos afirmado acerca de la noción de «Ser» que lo que le responde como objeto tiene a la vez cierta unidad y cierta multiplicidad, las cuales excluyen el estricto univocismo y el equivocismo: pero ¿cómo explicar esta cierta unidad y cierta multiplicidad? Es decir, ¿hasta dónde llega la primera y empieza la segunda? Aquí ya entramos en la zona de las teorías o explicaciones del hecho, que dentro del

orden de la mayor o menor probabilidad lo determinarán algo más. Las principales explicaciones son las que nos ofrecen el Tomismo, el Escotismo y el Suarismo.

Nociones.

286 *Inferiores del Ser* son aquellas nociones que si Ser fuera Género (n. 44) serían como sus Géneros inmediatamente inferiores: Ser «por sí» (es decir, que existe por sí mismo o absolutamente necesario, Dios); Ser «por otro» (es decir, que siendo contingente, sólo por otro, Dios, puede existir, y es todo ser creado); Ser «en sí», es decir, la Substancia; Ser «en otro» o Accidente. Algunos autores, como Suárez, descienden inmediatamente de la noción de Ser a la de Ser «por sí» y «por otro», y entonces esta última noción desciende a su vez a la de Ser «en sí» y «en otro». Aquí prescindimos de esta cuestión cuya discusión no es necesaria.

Modos del Ser son aquellas nociones que serían Diferencia específica (n. 43) si Ser fuera Género, es decir, con las cuales se determinaría o contraería a su noción genérica inmediatamente inferior.

Para simplificar nuestra manera de expresarnos los escolásticos han creado una terminología, que tiene por lo menos la ventaja de todas las fórmulas al abreviar el lenguaje y al darle un sentido preciso. Así como, por ejemplo, se ha formado la palabra «racionalidad» para denotar la Diferencia específica con que se desciende desde el Género «animal» a la Especie «hombre», definiéndolo como «Animal racional», de manera parecida lo que haría oficio semejante respecto del Ser para contraerlo a la noción de Ser «por sí» es llamado «Aseidad» (del latín «Ens *a se*», que en castellano podríamos decir «porseidad», neologismo que no usaremos para no hacer innecesariamente difícil o múltiple la terminología que ya está en uso); de modo semejante la noción que contrae la de Ser a la de Ser «por otro» es llamada «Abaliedad» (del latín «Ens *ab alio*», que también podría expresarse con un neologismo llamándolo «porotreidad»);

asimismo se llaman «Inseidad» (del latín «Ens *in se*») e «Inaliedad» (del latín «Ens *in alio*») los modos diferenciales del Ser con los cuales se contrae a la noción de Substancia y Accidente.

Podría preguntarse alguien por qué razón estas nociones diferenciales no se llaman Diferencia específica. La razón es que, según ya hemos visto, el Ser no es propiamente Género; y por tanto tampoco tiene propiamente Diferencia específica, sino nociones que hacen sus veces «modificando» la noción de Ser y que por esto se llaman «Modos del Ser».

Transcender una noción (del latín «trans-scendere», ultra-pasar o rebasarla) consiste en incluirse en la misma definición o concepto de otro. Por ejemplo, la noción de «viviente» transciende la de «animal»; como la noción de «animal» transciende la de «hombre», y la de «hombre» transciende la de Sócrates», porque Sócrates es hombre, el hombre es animal, el animal es viviente.

Estado de la cuestión.

La cuestión que ahora se plantea puede formularse con toda nitidez así: que la noción contraíble transciende la noción contraída está fuera de discusión, como acabamos de decir: v. gr., la noción de «animal» transciende la de «hombre», porque el hombre es «animal racional».

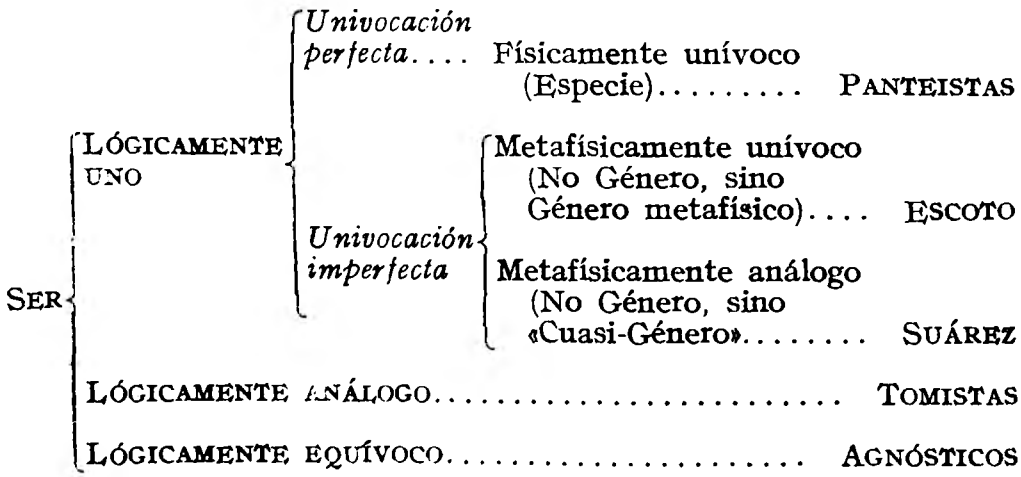
También está fuera de discusión que en los conceptos universales, que predicamos unívocamente de sus inferiores como ya sabemos (n. 38, nn. 144-145), la nota *diferenciante* no es transcendida por la *diferenciable*, pues si lo fuera no podría diferenciarla, según ya dijimos (n. 276; 281-282).

Por tanto, el problema se plantea así: 1.°, si la intuición última, que está por lo mismo que es última, subyacente en toda otra noción, transciende la noción diferenciante (o con otras palabras: si el Ser transciende sus modos), entonces no se ve cómo puede diferenciarse, analogizarse, es decir, evitar el monismo univocista de Parménides; 2.°, si para evitarlo decimos que la intuición última no transciende

la noción diferenciante (o que el Ser no transciende sus modos), entonces nos encontramos que por esta misma hipótesis los modos no son Ser, sino intuidos de manera igualmente primaria, y en este caso ya no era la intuición de Ser la última o algo «uno», sino múltiple, es decir, nos inclinamos o bien a un «intuicionismo» monista, o bien, si queremos evitarlo, a un «agnosticismo» heraclitano.

Diversas doctrinas.

288 Ayuda mucho a comprender las principales soluciones que se han propuesto, colocar ante los ojos un cuadro sinóptico en que desde la total unidad panteísta, colocada en la parte superior, se vaya descendiendo a afirmar una unidad cada vez menor, con multiplicidad cada vez mayor, hasta llegar a la total multiplicidad agnóstica, colocada en la parte inferior del cuadro. Estos dos extremos son los que hemos rechazado con toda Certeza en la parte anterior; en medio del cuadro quedan tres principales sistemas, el Tomista, el Escotista y el Suarista, que son los que contienen diversas teorías o explicaciones que pueden admitirse con probabilidad.



Grado de certeza.

289 Según ya se ha dicho varias veces de paso, estas diversas teorías o explicaciones son sumamente interesantes y dignas de aprecio todas ellas; sin embargo no se nos presentan con

la Evidencia de la primera parte de la tesis, y las damos, por tanto, como cuestiones que pueden admitirse o rechazarse dentro del orden de la mayor o menor probabilidad. Lo cual nos basta: basta una explicación probable de un hecho cierto conocido independientemente de esta explicación; nada impide que pueda haber varias explicaciones probables.

Demostración.

1.° *La solución tomista.*

290 *A)* No está fuera de discusión cuál fue exactamente la doctrina de Santo Tomás sobre el Ser. De hecho, entre sus grandes intérpretes, de una manera lo interpreta el Ferrariense, FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA, O. P. (1474-1528), el cual tiende a interpretar el contenido de la noción de Ser como «nombre»; y de otra manera muy distinta Cayetano, el CARDENAL TOMÁS DE VÍO CAYETANO, O. P., o de Gaeta (1469-1534), el cual pone de relieve el aspecto de Ser como «participio».

Santo Tomás, en ésta, como en otras cuestiones, tiene a veces una doctrina que en el siglo XIII señalaba sólo las *directrices supremas*: al querer llevar más lejos (coordinando, explicitando, explicándolas) estas líneas fundamentales en los siglos posteriores, se ha atribuido a él la «prolongación» de su pensamiento, o bien se ha discutido cuál habría de ser la auténtica «prolongación»; pero todo ello cae ya en la zona de lo discutible.

Si tomo un «*nombre* sustantivo», v. gr. «amor», contiene en sí una noción que indica tendencia de la voluntad al bien; pero esta noción no dice si se trata de una tendencia *ejercida o no*; en cambio, si tomo el «*participio* de presente», v. gr «amante», contiene en sí no solamente la noción de una tendencia a un bien, sino de una tendencia *ejercida*: amante es aquel que *está amando*. Esto es lo que significan estas palabras en virtud de su forma gramatical.

De modo semejante, el infinitivo de *Ser*, εἶναι, sólo expresa un nombre; pero el participio *Ente*, de *ens, entis*, ὄν, ὄντος, dice más: dice «*aquello* + que *ejerce* el acto de ser», es decir, el conjunto de una «esencia» a la que compete un «acto» o «esse».

Ahora bien, Santo Tomás no pocas veces enseña que «ente» precisamente significa «aquel que tiene *esse*» («*Ens* dicitur quasi *esse habens*: hoc autem solum est substantia, quae subsistit» *Com. in Met. Arist.* XII, lect. 1, n. 2419). En efecto: ¿qué es aquello de que propiamente decimos que es Ser, que Existe? Sólo la Substancia: un hombre, un animal, una planta, una substancia inorgánica, etc.; los demás, v. gr. los Accidentes, propiamente no existen, sino con-existen, o sea analógicamente; por tanto, más que Ser son «ser del Ser», «Entis ens», ὄντος ὄν, aquello «con que» existe el que existe. Por tanto, el contenido de la noción de Ser es «aquel que tiene esse», «aquello que existe».

B) Ahora bien, los modos contrayentes del Ser también en *cierta manera* son Ser («Entis ens»); por tanto, en rigor no lo contraen: sino que la noción de Ser tiene en su *comprehensión*, virtual o potencial o implícitamente o de manera confusa, estas cuasi-diferencias; y al decir Ser de uno u otro determinado, se dice «Entis ens», es decir, «en cuanto participa del Ser» de tal o cual manera.

C) Por tanto, según esta solución el concepto de Ser es *lógicamente análogo*, es decir, no llega a tener la unidad requerida en el concepto universal, porque siendo también los modos contrayentes en «cierta manera» Ser, no podrían propiamente contraerlo, y por tanto la noción de Ser, si bien «formal explícitamente», no dice los modos, no obstante «virtual implícitamente ya los tenía, y así no da lugar a la univocación del Concepto lógicamente unívoco, es decir, aquel que tiene una *Definición que, sin cambiarla, se puede predicar* de cada uno de sus inferiores.

2.° *Apreciación de la solución tomista.*

291 Es muy apreciable esta interpretación; puede tomarse, y si no tuviéramos otra, la tomaríamos. No obstante, tiene

no pocos inconvenientes, que son especialmente los que ponen de relieve Escoto y Suárez, los cuales atribuyen al contenido de la noción de Ser una verdadera unidad, sin llegar a la del Género : no sólo «formal explícitamente» es algo uno lo que dice el concepto de ser, sino también «implícitamente». No obstante, la unidad que señala Escoto es mucho mayor que la que admite Suárez. Ahora en este momento prescindimos de esta diversidad, para afirmar solamente que hay verdadera unidad, tanto explícita como implícitamente.

A) No hay que interpretar las palabras de Santo Tomás, cuando habla de lo que propiamente se contiene en el concepto de Ser («id quod habet esse»), como si entonces hablara de la *intuición última* que está subyacente en toda aprehensión cuando nos colocamos en el orden científico, o sea judicativo, sino que habla de aquello que se nos ofrece como *portador del contenido* de esta noción última, lo cual evidentemente es aquello de que con toda propiedad se dice que «existe», a saber, la Substancia completa. En el mismo texto antes citado se advierte que es así, porque a continuación contrapone lo afirmado a la noción de Accidente : «*Ens* se dice como *teniendo 'esse'*, pero esto sólo es la Substancia que subsiste. En cambio los Accidentes se llaman *'entia'*, no porque *son*, sino más bien porque con ellos *algo es* ; como la blancura se dice que *es* porque su sujeto *es* blanco. Por ello dice [Aristóteles] que no son llamados *seres, sin más* [simpliciter entia], sino *seres del ser* [entis entia], como la cualidad y el movimiento« (*Com. in Met. Arist.*, XII, lect. 1, n. 2419).

Ahora bien, se advierte en seguida que la *intuición última*, subyacente a toda otra, no es la de la Substancia que tiene «esse», observando que aplicamos la noción de Ser a todo el orden de las esencias meramente posibles, y por cierto no como si no fueran intrínsecamente inteligibles, (como, v. gr., en el «Ente de razón», que es intrínsecamente contradictorio), sino al revés, como verdadero ser real, que expresa una aptitud para existir. Se advertirá lo mismo observando que decimos asimismo que es Ser no sólo el contenido de una esencia posible, sino la materia cuando es

concebida como pura potencia (en cuanto tal no tendría ningún acto, y sin embargo de hecho le atribuyen cierta Unidad de no contradicción, y por lo mismo la Inteligibilidad con la que dicen esto de ella, y cierta Bondad o perfección que se requiere para recibir la acción del Eficiente educiendo el acto o forma). Luego si la intuición última latente en todo lo que entendemos también está en la Esencia y en la Potencia, esta intuición en el orden judicativo o científico es «ulterior» a lo que sería una aplicación *preferente* de ella, como es el caso en que llamamos Ser a la Substancia existente, y *en este sentido* no tiene Ser aquel que en rigor no existe, sino sólo con-existe (los Accidentes) o bien que de ninguna manera existe actualmente (las Esencias posibles) : luego la intuición última nos lleva a la noción de Ser como nombre o «aptitud para existir» : pero esta noción, como diremos después, de ninguna manera prescinde de la Existencia : sólo prescinde *de qué manera se da*, pues lo que existe actualmente también es apto para existir, y la Esencia posible es asimismo expresión de un contenido que es apto para existir, y los Accidentes, como la Potencia, tienen intrínsecamente esta aptitud, entendiendo el «existir» analógicamente, con-existir, como principios «con que».

292 *B)* Además, si la noción de Ser, entendida como intuición última contenida en toda otra aprehensión, tuviera en su comprehensión los modos diferenciantes en cuanto diferenciantes, entonces al atribuir esta noción de Ser a cualquier cosa se cometería una falsedad ; sería como si la noción de «hombre» contuviese en su comprehensión (no meramente en su extensión) la noción de Pedro, Luis, Juan... ; entonces al decir «Pedro es hombre» diría implícitamente o confusamente : «Pedro es Luis, *y* Juan...», lo cual es falso ; o bien diría : «Pedro es Luis *o* Juan...», lo cual, o bien restringe su comprehensión al contenido de un conjunto de intuiciones singulares, o no dice nada.

No parece, pues, que lleve la solución más lejos afirmar que la noción de Ser implícitamente contiene : «es *o* Substancia, *o* Accidente, *o* Dios, *o* Criatura», pues esto es verdaderamente la equivocación : «es *algo* de un conjunto, que

como conjunto no sé qué es, fuera de la intuición singular de cada uno» : por tanto, en cuanto se rebase el orden de lo inmediatamente dado en la experiencia (v. gr. para pasar a Dios) ya no se vería qué es lo que se predica de Él.

Tampoco sirve replicar que cuando se dice «el árbol es Ser», entonces de hecho se entiende «como Substancia» ; pues si así fuera, escudriñando el contenido de lo que decimos cuando afirmamos, v. gr., «la cantidad es Ser» habríamos de ver que afirmamos «la Cantidad es Accidente Propio», lo cual es falso, puesto que necesitamos para saberlo una ulterior demostración.

293 *C)* Por último, si toda la realidad que nos es ofrecida conviene en una verdadera semejanza, objeto formal de la mente, la cual, si bien diversificada analógicamente, se puede señalar como incluida en todo ; si por otra parte hallamos la manera de explicar cómo se hace la contracción de esta noción una, a pesar de que transciende sus modos, entonces habrá que admitir esta unidad. Cuál es esta intuición última, verdaderamente una, lo hemos ya dicho de paso y lo explicaremos dentro de poco (n. 296).

3.° *La solución escotista.*

294 Hay también muchas opiniones sobre cuál fue el pensamiento de Escoto acerca del contenido de la noción de Ser. Algunos (v. gr. Longpré, Belmond, Basly) lo entienden como «mera existencia» ; otros (v. gr. Van de Woestyne, Mastrius, Rada, etc.), por el contrario, como «esencia indeterminada» ; otros, como «esencia existente», pero dando prioridad a la esencia (Fackler). Parece que es más probable interpretar a Escoto según *Timotco Barth, O. F. M.*, en función de toda la teoría escotista de la «Distinción formal», que veremos más adelante (n. 394).

Según esta interpretación, la esencia apta para existir, no dice en cuanto tal, o sea *formalmente*, la existencia ; pero *realmente* o como un Todo diferenciado que existe, sí. Es lo que llamaremos después con Escoto : «Distinción formal por naturaleza de la cosa», o sea la que se da entre «formalidades».

Sólo hay que observar los puntos siguientes para no atribuir a Escoto lo que no dice:

A) Estas nociones o «formalidades» de la cosa, cuando decimos «en cuanto tal no es la otra» o «formalmente no es la otra», no quieren decir: «no es tal otra *en cuanto la mente* prescinde una noción» (entonces la distinción sería meramente de Razón fundada, y no la de Escoto), sino que se entiende «en la *realidad misma* lo que corresponde a una formalidad, no es en cuanto formalidad, la otra».

B) Por otro lado, de ninguna manera hay que concebir que se trata aquí de dos partes, v. gr. Esencia y Existencia, que se sumen como dos coprincipios: las «formalidades» escotistas no son partes, sino que *realmente* («realiter unitive») son toda la cosa y por tanto *realmente* una es la otra.

C) Según esto, pues, tenemos que la intuición última es la de la Esencia «apta para existir»; pero para diferenciarla o contraerla o para descender de ella a la nota inferior, propiamente no hay que *añadirle* un modo diferenciante, porque ya hemos dicho que las «formalidades» de Escoto no son nada que se añada, como parte a parte, sino que *realmente* son lo mismo. Por tanto, en la realidad extramental lo que corresponde a mi noción de Ser es algo que en la realidad misma «en cuanto Ser» es algo indiferenciado, pero en cuanto para existir debe existir como «tal» o «cual», se da diferenciado con las otras formalidades (v. gr. la Existencia) que era distinta sólo como formalidad.

4.ª *Apreciación de la solución escotista.*

295 También manifiesta esta solución el talento sutil y poderoso de Escoto, con tal que procuremos comprender qué es lo que quiso decir, no lo que un adversario apasionado pueda atribuirle ligeramente, para así vencerle mejor.

No obstante, tampoco satisface enteramente. Estamos de acuerdo con él en cuanto afirma decididamente contra los tomistas que ha de haber *verdadera unidad* en lo que expresa el concepto de Ser, si no queremos correr el riesgo del agnosticismo, o dejar sin explicar por qué no lo corremos; pero

la manera como propone esta unidad del Ser tiene varios inconvenientes.

A) Según Escoto, el modo contrayente, v. gr. la «Perseidad», *en cuanto tal no es* el Ser indiferenciado (y no lo es *en la misma cosa*) ; pero mirada *realmente*, sí, es Ser.

Ahora bien, esto no parece evitar las contradicciones que de ahí salen, porque entonces este modo contrayente considerado precisamente *en cuanto Perseidad*, es decir, en cuanto distinto, no habría de ser *Ser* (puesto que ha de contraerlo) y sin embargo aun en cuanto tal lo es, ya que en cuanto Perseidad dice una perfección o bien (la de existir «en sí») ; luego formalmente es Ser.

Algo parecido puede decirse, v. gr., de la «Aseidad», que se define «Necesidad de existir». Siendo la «Necesidad de existir» más que «Aptitud para existir», la misma definición de «Aseidad», o sea considerada formalmente, ya es formalmente Ser, no sólo *realmente* («realiter unitive»). Luego no puede contraer el Ser indiferenciado.

B) Por otro lado, si el Ser es en la misma realidad de la cosa algo indiferenciado en cuanto Ser, ¿cómo puedo concebir este Ser indiferenciado sin que le atribuya implícitamente cierta Unidad (puesto que como tal no es algo contradictorio), cierta inteligibilidad o Verdad (puesto que esto lo entiendo de él)?

No parece, pues, satisfactoria la solución de Escoto. Si antes nos uníamos a los escotistas para mostrar a los tomistas que ha de haber verdadera unidad, ahora nos unimos a los tomistas para mostrar a los escotistas que ésta *no puede estar en la cosa como algo indiferenciado*, ni siquiera con las mitigaciones de la distinción «formal» escotista.

5.° *La solución de Suárez.*

296 *A)* Para comprender lo que quiere decir Suárez, empecemos observando la diferencia que hay entre lo que se expresa en los diversos estadios del conocimiento, v. gr. en el estadio empírico encontramos existentes, un árbol, una casa, un monte, etc., pero no encontraremos leyes químicas, ni teoremas matemáticos, ni el Principio de Razón suficiente ;

buscarlos en esta zona empírica es imposible; y negarlos por el motivo de que en esta zona no se hallan es la clásica posición del empirismo que ya hemos rechazado varias veces.

Pero si penetramos más hondamente, con cierto grado de Abstracción o reflexión, entonces aquello que nos daba la experiencia empírica como algo que se ofrecía a nuestra captación inmediata de lo existente será expresado con leyes químicas, con teoremas matemáticos, con Principios metafísicos.

De modo semejante observa Suárez que cuando abstraemos de todo lo que nos ofrece la realidad existencial el contenido último de la llamada Abstracción total y decimos «Existente», ciertamente captamos algo que conviene con cierta semejanza a todos los Existentes, de cualquier manera como existan o con-existan: pero *esta intuición no es la última*, si buscamos aquella que está implícitamente contenida en toda operación judicativa o científica.

297 Percibimos que lo que corresponde a nuestra intuición expresada por el concepto de «Existente», separa su contenido de lo que es físicamente nada; pero no es todavía la intuición más radical: por la razón de que la absoluta universalidad del Ser también se extiende al orden o zona de las Esencias o Posibles, cuyo contenido es algo que puede existir, pero que «actualmente» no existe. Puedo formular juicios perfectamente inteligibles sobre Esencias que ni existen, ni existirán jamás, y decir, sin embargo, de ellas con toda verdad que «son esto o aquello».

Por tanto, si busco cuál es la intuición última en el orden de las causas, o sea científico que investiga la Filosofía, será una noción cuyo contenido se predique tanto de los Existentes como de los que son *meramente capaces* de existir: y esta noción es la que expresa la intuición de «capacidad de existir», que está implícitamente contenida en todo juicio, tanto sobre el Existente *actual* como del Existente *meramente* aptitudinal.

298 *B)* Es, por tanto, enteramente equivocado decir que según Suárez esta intuición no contiene la noción de Existencia o «esse»: no prescinde de la Existencia, sino pres-

cinde *de qué manera* la contiene, si actualmente dada (un árbol que existe en el jardín, del cual la Biología dará sus leyes), o si concebida como meramente posible (un árbol todavía no existente, del cual la Biología podrá dar también leyes) : «Aunque las esencias de las criaturas pueden abstraer del *esse*, pero no pueden abstraer de su *ordenación al esse*, sin el cual no se puede concebir una verdadera y real esencia» (*Disp. Met.* I, IV, 22). Siempre está la intuición *existencial, con toda la perfección* que existir importa : lo que no se dice es de qué manera expreso esta intuición.

En el siguiente esquema queda más declarado :

Ser como nombre : «aptitud» para existir

Existente «actual». o participio — *Esencia «meramente» apta para existir.*

Por tanto, lo que queda excluido de esta intuición última, más universal y más necesaria (en el orden científico o filosófico) es lo contradictorio, que no tiene aptitud para existir : no siendo Uno (transcendentalmente), ni es Verdadero, o inteligible, ni es Ser (*Disp. Met.* 2, IV, 7). Explicar cómo podemos, no obstante, decir algo del no-ser o Ente de razón, será objeto del n. 374 al 384.

299 *C)* Naturalmente, esta intuición expresa algo «uno» en cuanto que prescinda de los modos diferenciantes, es decir, en cuanto *expresada por nuestra mente*, pero lo que le corresponde en la realidad *está en ella realmente identificado con ellos* y diferenciado. Así como en la realidad lo expresado por la noción universal «hombre» está realmente identificado con Luis, Andrés, Santiago..., etc., pero como expresión universal los contiene sólo en su extensión, no están en su comprehensión, de manera parecida (no igual, puesto que el concepto de Ser no es estrictamente un Universal) la intuición que poseemos al decir en el orden científico «Ser» expresa algo «uno» porque en ella realmente todo se asemeja y debe asemejarse, pero ni porque incluya al mismo tiempo una implícita desemejanza (solución tomista), ni porque la se-

mejanza esté en la realidad como algo más que la mera capacidad o fundamento de que la mente lo exprese así (solución escotista).

Una comparación (deficiente como todas, pero útil para hacer comprender el punto de vista de Suárez) es ésta : así como una tabla de madera, triangular, rectangular, circular, no contiene en sí escondidas las Esencias que le predican las leyes matemáticas sobre su área, valor de sus ángulos, medida de sus radios, etc., pero todo lo extenso singular es portador de esta exigencia radical que una mente de perfección, como es la humana, expresa con esta abstracción, del mismo modo si nos colocamos en el orden científico o sea universal de las causas o razones, entonces la intuición última que está subyacente en todo es que de cualquier manera lo existencial es portador del contenido de esta intuición o capacidad de existir.

300 *D)* La dificultad mayor que la solución tomista suele oponer a la de Suárez es aquella a que hemos aludido varias veces : si por una parte se pone el Ser como algo *absolutamente universal*, ilimitado, absoluto, según requiere el objeto de la Metafísica ; y si por otra parte se dice que es *verdaderamente uno* como un Universal, ya no se hallará nada extrínseco que no sea Ser para contraer su unidad y por tanto caeremos en el monismo de Parménides.

La respuesta que da Suárez es : toda esta dificultad proviene de que la solución tomista imagina que solamente hay una manera de contraer, determinar o descender desde el concepto expresado por una noción «una» al expresado por aquella noción «diversificada» o contraída : añadiéndole una nota diferenciante, que formalmente no sea la nota diferenciable, como se hace en el concepto universal o Género. Pero Suárez concede que el Ser no es Género, que no es concepto universal, y precisamente por ello no se ha de contraer así. Nunca llama a este concepto «unívoco», sino «uno». ¿Qué quiere decir esto o qué diferencia hay entre lo primero y lo segundo?

Una comparación lo expresa : así como si proyecto en una pantalla una figura, v. gr. un dibujo, a la pluma, de

Sócrates, no he de añadirle ningún nuevo rasgo que no estuviera ya en el dibujo proyectado, si quiero ampliarlo, sino sólo añadirle una manera distinta de representar lo mismo, es decir, proyectarlo menos apretadamente, más espaciadamente, de manera semejante, no se contrae el contenido expresado por el concepto de Ser a base de añadirle algo objetivo *en la cosa o representación*, sino de suerte que el mismo acto de expresarlo *no lo diga tan indeterminadamente* o abstractamente como antes.

301 Hay autores que usan otra manera de explicarlo : puedo tener dos maneras de determinar una letra : 1.ª manera : contraigo o determino la letra «a» para que se forme el artículo «la» o la preposición con artículo «al» añadiéndole una «l» ; 2.ª manera : contraigo o determino la letra «A» a que sea bastardilla «*A*» o a que sea negrita «**A**», no como en el caso precedente por añadirle en la cosa una determinación, sino en la manera de expresarla, puesto que siempre denoto esta radical capacidad o semejanza o fundamento o exigencia, que permite expresarla así más determinadamente. Las palabras con que lo dice Suárez son : esta mayor determinación «non esse intelligendam per modum compositionis sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente» (*Disp. Met.* 2, VI, 7).

302 La misma manera con que algunos neotomistas se plantean modernamente el problema diciendo, v. gr., que no hay que concebir la Existencia sin perfección como expresión abstracta, sino que el «Esse» es lo que da toda la perfección, manifiestan que cuando hablan de Suárez, aplicándole este modo de pensar, no lo han entendido : para Suárez la Esencia *no puede concebirse sin la perfección existencial* (sólo se prescinde «de qué manera» la decimos : si expresamos esta perfección dándose «actualmente» o si la expresamos como «meramente posible», es decir, sólo aptitudinalmente) ; y por tanto tiene toda la perfección de la cosa ; de modo semejante la Existencia no puede concebirse sin que sea Existencia de «algo», y por tanto tiene, junto con la perfección, *toda la capacidad de predicación esencial* de que es portadora cualquier realidad en la medida en que es Ser más o menos perfecto.

Nos inclinamos, pues, como solución más probable, a la de Suárez.

303 Resumamos brevemente en forma la anterior argumentación :

Si *a)* la intuición última subyacente en toda noción, en el orden científico, es la radical «aptitud para existir» ;

b) si esta intuición última puede ser contraída no por añadidura de algo extrínseco que formalmente no sea Ser, sino expresándola con menor imprecisión que antes = entonces el contenido del concepto de Ser expresa una semejanza radical o algo verdaderamente «uno» aun sin expresarse con la unidad del concepto universal.

Pero se dan las dos condiciones anteriores *A)* y *B)*, según se ha declarado.

Luego el contenido del concepto de Ser expresa una semejanza radical o algo verdaderamente «uno» aun sin expresarse con la unidad del concepto universal.

Nociones complementarias.

304 Las nociones de «concepto formal» y de «concepto objetivo», que ya hemos definido sumariamente (n. 30), tendrán en una ulterior exposición dentro de cada escuela una explicación que será concordante, como es obvio, con el resto del sistema :

A) *Concepto formal y objetivo en el tomismo.*

Para el tomismo la cosa misma «que» existe tiene principios «con que» existe : el multiplicador o material, la Potencia ; el unificador o ilimitado, el Acto ; distintos, por tanto, realmente.

Conocer es precisamente quitar lo material o multiplicador (singularizador, individuante) y quedar entonces con lo inmaterial o unificado (universalizado) : la forma que estaba en la realidad contraída, pero que tendería «de suyo» a hacerse (en el orden extramental) ilimitada en su línea, si nada la contrajera, está en la mente intencionalmente al haberla abstraído de su materialidad, como concepto universal.

Por consiguiente, así como lo expresado por el concepto de Ser es una composición de Esencia (o Potencia) y Esse (o Acto) «id quod habet esse», por lo mismo ya se implica lo que el tomismo opinará después sobre la distinción real entre Esencia y «Esse».

Con esto concuerda que el singular en cuanto singular, o sea materializado, no es aprehensible por la mente, facultad del Universal: no tenemos concepto del singular, sino del Universal; la mente conoce el singular porque gracias a la unidad del compuesto humano la llamada «cogitativa» une en sí el dato de la sensación con el contenido de la mente.

Finalmente se comprende que el conocimiento sea considerado como dotado de un fuerte paralelismo con la realidad extramental: así como en la realidad es llevada la composición Potencia-Acto hasta el mismo orden del Ser, así en la mente conocer será asimilar la forma, que estará en ella como Universal.

De donde se inferirá que el mismo acto mental en cuanto es algo que informa la mente sea llamado concepto formal; y en cuanto es semejante a la cosa conocida, concepto objetivo.

305 B) *Concepto formal y objetivo en Suárez.*

No niega Suárez que no tengamos concepto universal del singular en cuanto singular; pero afirma que nuestra mente tiene cierta aprehensión del singular: si conozco a Luis y conozco que lo conozco, no hace esta reflexión el sentido material, sino la mente humana; pero si no lo aprehendiera, ¡no podría hacerla!

Para Suárez lo primero y más fundamental son los hechos; después vendrán las teorías o explicaciones. Y para él es un hecho que si la mente no tuviera ninguna aprehensión de un singular, no podría la misma mente en un juicio atribuir un Predicado universal a un Sujeto singular, que de ningún modo estuviera en ella. Sin embargo hablamos del sol, y conocemos lo que con ello queremos decir: ni se nos ocurre pensar en un posible concepto universal «soles». Si se me acerca un amigo no lo «reconocería», si no lo «conociera» como individuo, sino que sólo aprehendería que viene un «hombre». Es decir, no puedo hablar de la cosa existente

en sí misma «nisi prius in me vitaliter formetur», «a no ser que primero en mí se forme vitalmente» o represente.

1.° Ahora bien, esta primera abertura o presentación de la cosa a mi facultad cognoscitiva (primero en los sentidos, después en la mente) es el llamado por Suárez «concepto objetivo» : es decir, la cosa como representada o como conocida. Naturalmetne, la cosa «como conocida» ni está meramente en sí ni meramente en mí : está a la vez *intencionalmente* en mí, *físicamente* en sí. La abertura de la cosa existente y la naturaleza cognoscitiva humana dan el «cruce» o sintonía de ambos. La cosa «como conocida», es decir, ni meramente en cuanto informa mi mente conocedora, ni meramente en cuanto física, sino con la relación que une a ambos extremos, esto es el concepto objetivo.

Podría destacar, pues, dos aspectos : 1.°, que la primera captación por la mente de algo existencial singular es una captación que «informa» mi mente ; 2.°, que es aquello que «ob-jicitur», se «ofrece» u «objeta» («objeto») a la mente ; pero en la simple aprehensión lo que destacamos es lo segundo, y por esto llamamos «concepto *objetivo*» la cosa como conocida.

Esto es «lo que conozco» de la cosa ante todo ; y no tiene nada que ver esta afirmación con la posición de Kant, pues para Suárez esta primera representación depende «effective et causaliter, «efectiva y causalmente», de la cosa como existente físicamente en sí, y por tanto, conociendo esta primera abertura, conozco verdaderamente algo de la cosa existente en sí, o más sencillamente, conozco la cosa existente.

2.° Si formulo un juicio, entonces predicaré una noción universal de este objeto o Sujeto del juicio : «S es P» ; y con ello le atribuiré una noción que expresa aquello «con que» existe lo que aprehendió como existente, según lo ha captado la mente humana con este nuevo grado de reflexión ; y diré, v. gr., «S es Ser».

En este caso podría también hacer resaltar un doble aspecto : 1.°, que informa mi mente haciéndola conocedora por medio del juicio, por el cual conoce que conoce : y en cuanto a esto se llama «concepto *formal*» ; 2.°, pero si esto que antes

yo he pensado, lo hago Sujeto de un nuevo juicio, y digo, v. gr., «el Ser es expresión de una semejanza objetiva», entonces aquello que antes era concepto formal pasará a ser objeto o concepto objetivo.

Por consiguiente no basta que encuentre en el objeto universalidad, ilimitación, para atribuírsela así como tal, a la realidad físicamente existente (puesto que puede ser debida a mi elaboración mental, ya que lo que primero se me presentó y objetó fue el singular), sino únicamente le atribuiré una universalidad o necesidad *radicales*, que Suárez llama fundamental o fundamento, es decir, la capacidad o exigencia de que es portador el singular existente, de ser formulado universal y necesariamente por la mente humana.

Como se ve, esto está en íntima relación con lo que ha dicho Suárez sobre el concepto objetivo de Ser, lo mismo que también sobre lo que dirá después acerca de la teoría Potencia-Acto, distinción de razón fundada Esencia-Existencia, distinción de razón Especie-Individuo, y en general con toda la ideogenia que se estudia en Psicología.

C) *Concepto formal y objetivo en Escoto.*

Ya es fácil ver que así como el tomismo tiende a proyectar el concepto objetivo sobre el sujeto, mientras Suárez lo coloca en medio ; en cambio Escoto tiende a proyectar el concepto objetivo sobre el objeto. En efecto, para Escoto también es lo singular lo que primero se me presenta a la mente : pero singular no meramente portador ***fundamental*** de la capacidad de que la mente con su precisión lo exprese universalmente, sino portador de las mismas «formalidades» o notas con «inclusión-no inclusión» formal, en la misma realidad.

D) *En el idealismo.*

Por último es fácil advertir que para el idealismo el «ob-iectum» se convierte (en la misma medida en que el idealismo sea total) en «pro-iectum» o proyección de la mente humana. Pero si bien es verdad que no podemos conocer la cosa más que en cuanto «representada», no obstante tampoco podemos pensarla o representárnosla sino en cuanto «cosificada», pues sin ello ni siquiera podríamos formular varios

juicios sobre ella misma, ni repetírnoslos a nosotros, ni a otros, etc.

E) *En el empirismo; en el existencialismo.*

307 El empirismo no reconocerá que lo que es primeramente «objetado» a la mente sea portador radical de una universalidad que la mente aprehende en ello como exigencia radical: no transciende el orden meramente empírico. Pero entonces ha de negar, si es consecuente, las más elementales intuiciones humanas del conocimiento, que el mismo empirista emplea hasta para decir que no las emplea.

El existencialismo, como, por ejemplo, el de Heidegger, reconocerá en el Existente (o Seiendes) que es portador de un Sein (o Ser); pero este Ser es puramente finito. No obstante, se encuentra con que no puede llegar a formular una Ontología o teoría general del Ser; ni puede reconocer el carácter absoluto de la Verdad; ni lo implicado en el juicio y en sus intuiciones cognoscitivas: pues las Esencias universales y necesarias del «Sein», de que es portador el Existente, no tienen explicación más que radicadas en un Ser-Existente que identifique Ser-Pensar, Esencia-Existencia, de suerte que el Ser que nosotros aprehendemos transcendiendo todo límite como «indefinido» (que no tiene límite porque «prescinde» de él) radique en Aquel que no tiene límite como «Infinito» (que no tiene límite porque lo «niega»), según ya vimos al hablar del objeto formal de la Metafísica (n. 254).

Por ello, según veremos, la teoría expuesta sobre el Ser se enlaza con la cuestión de la Analogía: ahora bien, el fundamento último de la Analogía radica, para Suárez, en la Creación: precisamente porque Dios, ser Infinito, produce los Existentes no solamente en cuanto a «algo» (como si los edujera de una materia preexistente que no depende de Él), sino en cuanto al mismo «Ser» o por Creación; por ello, proyectando en ellos el «a priori» divino o Verdad metafísica, descubre en ellos la mente humana una radical semejanza: ante todo, entre la cosa y la mente humana (de ahí la abertura y cruce de ambas: por el fenómeno capta algo del nóumeno) y después entre la cosa y Dios de quien

es vestigio por causación, de modo que las Esencias necesarias y eternas radican fundamentalmente en Dios. Esta radical semejanza es, no obstante, con diferencia infinita de perfección : y por ello el contenido del concepto de Ser, cuyo carácter absoluto exige que no se le puedan imponer límites, no permite siquiera que llegue a expresarse con un concepto universal, sino sólo análogo.

Objeciones.

308 1. Aquello que es Ser, ni siquiera mediante un acto mental puede separarse del Ser. Pero todos los modos diferenciantes son aquello que es Ser. Luego los modos diferenciantes ni siquiera mediante un acto mental pueden separarse del Ser. Es decir ; 1.°, que éste, en su comprehensión, los tiene (aunque confusamente) ; 2.°, que, por tanto, si formalmente son Ser, no podrían diferenciar o contraer el Ser añadiéndosele (Tomistas).

Resp.: A la demostración : no pueden separarse por la mente con precisión mutua (que así como el Ser no dice los modos, así los modos no digan Ser), lo *Concedo* ; no pueden separarse con precisión no-mutua (que el Ser no diga los modos, pero los modos digan Ser), *Subdistingo* : no pueden prescindirse con la precisión propia del concepto universal, que quita una nota que después añade (o sea, formando una noción «lógicamente unívoca»), lo *Concedo* : no pueden prescindirse con una precisión que «no-diga» lo diferenciante en cuanto diferenciante, pero lo exprese en el aspecto de semejanza radical en que convienen o «aptitud para existir», lo *Niego*. En cuanto a las dos Conclusiones añadidas : 1.ª, los tiene en su comprehensión *en cuanto diferenciados* (que es lo que quitaría toda unidad implícita al Ser), lo *Niego* ; *en cuanto semejantes* (que es lo que dice este concepto, que no es «unívoco» al modo del concepto universal, pero sí «uno» con menor unidad), lo *Concedo*; 2.ª, si el modo es formalmente Ser no podría diferenciar una noción por *añadírsele* como la diferencia determinante contrae el concepto universal, lo

Concedo; no podría diferenciarla mediante la acción de *decir más determinadamente* lo que antes había expresado menos expresamente, lo *Niego*.

2. Aquello con que la Substancia es común al Accidente (es decir, la noción de Ser) no es aquello con que se diversifica del Accidente; luego el modo, v. gr., el de «Perseidad», es en la realidad ofrecida a la mente distinto formalmente del Ser (como dice Escoto).

Resp.: Aquello con que la Substancia es común al Accidente (la noción de Ser) no es aquello con que se diversifica, *Dist.* la *Mayor*: en cuanto está *representativamente en la mente* como «uno» por la precisión mental, no se diversifica del Accidente, lo *Concedo*; en cuanto al contenido del concepto de Ser, *está en la realidad* esencialísimamente identificado bajo todo respecto con la multiplicidad de seres, no es en la realidad aquello con que al mismo tiempo se diversifica, lo *Niego*. — Así, v. gr., el hombre y el caballo se asemejan en la noción de «animalidad», en cuanto está prescindida por la mente; pero en la «animalidad», en cuanto se halla en la realidad extramental, también se diversifican, pues una es animalidad esencialmente racional y la otra, irracional. Por esto dice Suárez: «Aunque el concepto de Ser, que es prescindido por nosotros según la razón, esté en los inferiores, con todo *en cuanto prescindido*, hablando formalmente, no está en los inferiores», es decir, no está *así indiferenciado* ni siquiera como elemento de la realidad física (*Disp. Met.*, 2, II, 35).

TESIS 2.ª: EL CONCEPTO DE «SER» ES ANALOGO CON ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN Y DE PROPORCIONALIDAD

Nexo con la tesis precedente.

309 No se trata de investigar en esta tesis si lo expresado por el concepto de Ser es algo uno o múltiple, pues ya hemos visto en la primera parte que en lo expresado por el concepto de Ser ni hay una total unidad, que impidiera el cambio y

la diversidad de perfección de los seres, ni una total multiplicidad que impidiera predicar con Verdad conceptos universales, principios, en una palabra, todo el orden científico-filosófico.

Tampoco tratamos de averiguar ahora lo investigado en la segunda parte, a saber, hasta qué punto se extienden esta unidad y esta multiplicidad, pues ya vimos tres entre los principales sistemas que nos señalan estos límites: 1.°, unidad explícita, no implícita ; 2.°, unidad en la misma cosa, si bien no contraíble por añadidura de una parte propiamente dicha ; 3.°, unidad radical o fundamental en la cosa, en cuanto lleva en sí la capacidad de que esta semejanza sea expresada por la mente.

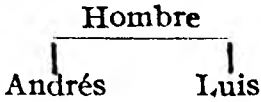
Tanto en lo primero como en lo segundo, quedaba siempre un punto central : si el concepto de Ser no es Unívoco, ni Equívoco, es en cierto modo Análogo ; de cualquier manera como se explique esta Analogía, no impide que en cierto sentido sea Análogo.

Ahora, pues, dando por supuesta esta Analogía del Ser, se trata únicamente de hallar su formulación, o si se quiere, *la fórmula que exprese la Analogía del Ser, antes demostrada.*

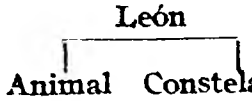
Estado de la cuestión.

310 El punto central de la cuestión es el siguiente : ¿cómo puedo tener tal unidad, que no impida una *verdadera diversidad específica* entre los que forman su extensión ; y a la vez, tal multiplicidad que no impida *la unidad requerida por el orden científico* de las Ciencias y de la Filosofía?

Pongamos ante nuestros ojos dos cuadros sinópticos extremos :



(1)



(2)

El primer esquema es el caso típico de la univocación de un concepto cuyo contenido expresa entre los inferiores

una unidad tan grande, que 1.°, funda perfectamente la posibilidad de una Ciencia entre ellos: conociendo a Andrés, Juan, Jaime, etc., podré poseer nociones, v. gr., de Ciencia médica que valdrán, dentro de los límites de su universalización propia, también para otros sujetos que hasta ahora no tuve presentes en la experimentación: Luis, José, Antonio, etc.; 2.°, pero impide entre ellos toda diversidad que no sea puramente individual: ninguno de ellos tendrá una perfección superior ni inferior a la específica.

El segundo esquema es el caso típico de la equivocación de un término, cuyo contenido expresa entre los inferiores ***una diversidad tan grande***, que 1.°, no ofrece unidad suficiente para fundar una Ciencia: no llega a la unidad del objeto formal de una Ciencia (nn. 8, 197); quien conoce perfectamente la constelación del Zodíaco llamada «León», si *sólo a tra és de este conocimiento* tuviera que conocer lo que es un animal llamado «león», no sabría nada de él; no basta la semejanza en la figura externa para fundar tal conocimiento; 2.°, admite verdadera diversidad entre los extremos que forman la pretendida extensión de tal término Equívoco.

311 Por tanto, la pregunta fundamental es: ¿cuál es el punto medio entre ambos extremos, tal que la unidad entre los sujetos funde una Ciencia, sin impedir diversidad específica de perfección; y que admita esta diversidad específica sin destruir la unidad requerida por la Ciencia?

El problema se agudiza si advertimos que entre los esquemas 1 y 2 hay una serie ininterrumpida de casos, que van progresivamente de uno a otro (n. 37): ¿dónde podemos señalar exactamente el límite intermedio que posea las dos cualidades ahora señaladas?

En efecto, hasta en el término Unívoco hay cierta diversidad (la unidad del concepto «hombre» no impide que Andrés, Luis, Jaime sean muy diversos en todo lo propio de la individualidad de cada uno); sólo en el caso en que un concepto se predicase no de cosas existentes, sino de nociones abstractas, sólo entonces habría una posible univocidad total, v. gr., la noción de triángulo predicada no de un triángulo de madera y de otro de hierro, sino predi-

cada del triángulo equilátero y del isósceles. Pero a la vez en el término Equívoco hay cierta unidad (la que se expresa por la metáfora, como es en literatura ; precisamente tiene sentido gracias a cierta unidad que descubrimos en cosas dispares, v. gr., en el ejemplo clásico : «el niño *ríe*», «los prados en primavera *ríen*»). El problema está, pues, en señalar cuál es el punto de esta línea progresiva en que se da lo propio de la Analogía del Ser, de suerte que ofrezca la unidad suficiente para fundar la Metafísica como ciencia, y la diversidad requerida para no negar los datos experimentales.

312 Damos la respuesta con dos palabras : Analogía, 1.°, Intrínseca ; 2.°, de Atribución ; supuesta la cual, puede admitirse también la de Proporcionalidad.

Nociones.

313 1.° *Término Unívoco, Equívoco* y *Análogo,* ya fueron definidos (n. 36).

Recordemos sólo, por su importancia, algunos puntos ya antes expuestos :

a) La forma importada por el término Análogo no conviene a todos aquellos de quienes se predica o analogados, *con igual plenitud* ; pues si el término Análogo expresase una forma que se predica de varios con la misma plenitud, entonces ya no sería Análogo aquel término, sino Unívoco.

b) Aquel a quien conviene con especial propiedad y plenitud se llama Principal Analogado ; y aquel o aquellos que respecto del anterior tienen la forma con menor plenitud, se llaman Analogados Secundarios.

c) Propiamente es el concepto mental, y no el término, el que habría de ser llamado Unívoco o Análogo. No obstante, en esta división trimembre no decimos «concepto», sino «término» (n. 29), por la razón de que si bien podemos decir «concepto Unívoco» o «concepto Análogo», no podemos decir «concepto Equívoco», si hablamos con propiedad : el concepto es esencialmente representativo de algo, y por ello en

él no puede haber equivocación o error (n. 226) ; si aplicamos mediante un juicio un término al objeto que no tiene aquella unidad representativa, entonces habrá un término Equívoco, al cual le corresponden en realidad *varios conceptos,* no uno solo.

2.° *Analogía Intrínseca y Extrínseca.*

Si un término expresa una forma (término abstracto) o un sujeto portador de una forma (término concreto), de tal manera que aquella forma expresada por el término *constituya en su ser* aquellos de quienes se predica, entonces esta analogía es, por suposición, *intrínseca a todos ellos.* Así, v. gr. lo expresado por el término «hombre» o «humanidad» constituye en su ser a Protágoras, Demócrito, Zenón, etc. Pero si se aplica también a alguno o a algunos a quienes *no constituye en su ser,* entonces para aquéllos será extrínseca, v. gr., si dijese de un clima benigno que es «humano». Un ejemplo clásico es el que se da con el término «sano», en cuanto se predica de un viviente (Principal Analogado), y de la medicina, del clima, del buen color (Analogados Secundarios), en cuanto éstos dan sanidad al viviente, o son signo de la sanidad del viviente ; en efecto, la medicina que es, v. gr., un producto químico, no está constituida en su ser físico (sino sólo en la denominación accidental de ser medicina) por la forma de sanidad o salud ; le es, pues, extrínseca.

314 *Observación.* — Hay que hacer una observación muy importante : si es intrínseca la analogía, porque lo que ella expresa constituye a alguien en su ser, le será intrínseca *en la misma medida en que lo constituya en su ser.*

Ahora bien, es más intrínseco lo expresado por una noción esencial, que lo expresado por un Propio o Propiedad ; y esto, a su vez, más intrínseco que lo expresado por un Accidente (n. 42) ; así, v. gr., si predico la noción «animal» de un hombre y de un caballo, la «animalidad» es algo absolutamente intrínseco a ambos ; pero no tiene el mismo grado de intimidad decir que «habla», de un hombre, que por serlo está dotado de habla conceptual, que del bruto que en rigor no habla, sino que sólo es capaz de proferir signos

naturales o gritos para expresar sus sensaciones y comunicarlas, con sus impulsos, a otros animales.

Es preciso, pues, advertir que la propiedad del conocimiento que tendremos de un sujeto al que conozcamos a través de un término que le convenga analógicamente, será según el grado de intimidad con que le pertenezca la forma expresada por aquel término Análogo.

315 3.° *Señales para conocer la Analogía Intrínseca.*

Entre las muchas que se dan, tres bastan :

a) *Definición del Secundario Analogado, sin mencionar en ella el Analogado Principal.* — Si defino al animal como «viviente sensitivo», podré decir que el hombre es «viviente sensitivo» y que el bruto es «viviente sensitivo» ; pero si defino la «salud» como el buen estado y buen funcionamiento de los órganos, podré definir al viviente sano diciendo de él esto, pero no podré definir la medicina sana sino como «aquello que da la salud *al viviente*». Se comprende que sea así : puesto que la analogía extrínseca no constituye en su ser al Analogado Secundario ; para definirlo como análogo debo incluir en la definición aquel en quien es intrínseca aquella forma.

b) *Término medio de un Silogismo.* — Precisamente porque el Término medio de un Silogismo excluye la equivocación (y la Analogía extrínseca es propiamente una equivocación, como la metáfora) no puedo decir : «todo sano tiende a conservar su propia salud ; pero la medicina es sana ; luego la medicina tiende a conservar su propia salud».

c) *Comparación de grados.* — Por el mismo motivo no puedo decir : «el hombre está más sano que tal medicina, que tal clima» ; pero puedo decir : «está más sano este viviente que aquél».

4.° *Analogía de Atribución.*

316 Analogía de Atribución es aquella que se da entre varios en cuanto *a)* son expresados por *un solo* concepto ; *b)* que expresa una forma que les conviene *con diversa plenitud.*

La razón de que medie entre los analogados la diversa plenitud en la posesión de la forma puede deberse (y es el caso típico de la Analogía) a que medien entre ellos, por lo

menos remotamente por su mutua relación con otros, las relaciones de causa y efecto.

En efecto, si se da la relación de causa-efecto por generación (es decir, que el que es causa produce en otro su misma naturaleza), entonces hay lo que se llama «causalidad unívoca» y propiamente hay entonces univocidad, ya que, según lo dicho, el causante produce en otro su misma naturaleza: poseerán, pues, ambos la forma con igual plenitud. Es el caso de la Especie: el hombre A engendra el hombre B y ambos convienen entre sí en el concepto Unívoco «hombre».

Si se da la relación Causa-Efecto no por generación, sino porque el causante produce en el Efecto una forma con menor plenitud que aquella con que la posee, el Efecto tendrá, no obstante, un inevitable vestigio de la perfección del causante, capaz de fundar la atribución a ambos de un concepto análogo: entonces hay lo que se llama «causalidad análoga» y es la que se da en el Género: con diversa plenitud se ha comunicado al hombre y al bruto el sentir, pues uno siente mucho más perfectamente por su racionalidad, y ambos vienen de una misma causa, Dios, que ha comunicado a ambos esta perfección esencial.

Si se da la relación Causa-Efecto porque el causante no es propiamente Causa, sino una mera ocasión o condición (n. 573), entonces propiamente hay la llamada «causalidad equívoca», porque el Efecto no tiene ninguna paridad de naturaleza con el otro analogado (en cuanto a aquello), como sucede si atribuyo el concepto de ser «luminoso» al sol y a la ventana, en cuanto el sol es Causa de la luz que tengo en el despacho, y la ventana es condición de que la tenga; por ello, un ciego de nacimiento que tuviese que conocer (palpando una ventana luminosa), por qué se llama luminoso el sol, no tendría (si no contase con otros medios fuera de este concepto de Analogía Extrínseca, o sea Equívoco) ningún verdadero conocimiento del otro analogado, porque, como hemos dicho, la equivocación da diversidad, pero no da la suficiente unidad requerida para la Ciencia.

El esquema que expresase la Analogía de Atribución sería el siguiente :

Ser
conviene

al hombre (según su modo) — *a Dios* (según su modo)

5.° *Analogía de Proporcionalidad.*

317 Analogía de Proporcionalidad es aquella que se da entre varios no por razón de la unidad de una forma, expresada por un término verdaderamente uno, que convenga a dos o más con diversa plenitud, sino afirmando que *la relación* que media entre dos es semejante a *la relación* que media entre otros dos.

Se comprende mejor lo que con la palabra «Proporcionalidad» se quiere decir, si se tiene en cuenta que se emplea aquí una terminología matemática, terminología que con el tiempo ha cambiado. Actualmente llamamos «razón» a esta expresión: $\frac{2}{4}$; y llamamos «proporción» a esta otra: $\frac{2}{4} :: \frac{6}{12}$. Antiguamente llamaban «proporción» a la primera, y «proporcionalidad» a la segunda. La Analogía de Proporcionalidad, pues, afirma la semejanza de dos relaciones entre dos términos, y entre otros dos. «Semejanza», pues no hay que entenderla como estricta «igualdad» matemática.

Aplicando lo dicho al caso de la Analogía que media entre Dios y el hombre en el concepto de Ser, podríamos expresar la fórmula de esta Analogía mediante el siguiente esquema :

$$\frac{\text{«}\textit{Ser del hombre}\text{»}}{\text{es al hombre}} :: \frac{\text{«}\textit{Ser de Dios}\text{»}}{\text{es a Dios}}$$

Observación complementaria.

318 Hay dos maneras enteramente diversas de concebir la analogización o diversificación de un ser, que en parte sea el mismo y en parte diverso :

A) Tengo un ser, v. gr., un hombre que no tiene la Ciencia del médico o los conocimientos del músico : éste es «hombre no-médico, no-músico» (para usar el clásico ejemplo de Santo Tomás, comentando a Aristóteles) ; si le añado algo realmente distinto, a saber, los hábitos accidentales de la Ciencia médica y de los conocimientos músicos, aquel sujeto «hombre» queda en parte el mismo (en cuanto «hombre»), pero en parte diverso (en cuanto al elemento realmente distinto que se le ha añadido, o mejor «educido», anticipando la terminología que explicaremos más adelante al hablar de la teoría Acto-Potencia). Según esto, si concibiésemos, por ejemplo, un elemento común, el «Esse» que se comunica a varios con distinta plenitud, para formar «*Esse* del hombre», «*Esse* del ángel», etc., y hubiese un ser que fuese «el mismo Esse» en toda plenitud, sin la limitación de tal «Esse» por una Esencia, tendríamos entonces juntamente expresadas : 1.°, la Participación en sentido de un Principio que se diversifica comunicándose a varios ; 2.°, una distinción real entre los dos elementos del Ser que se ha constituido con este movimiento o diversificación ; 3.°, y también una Analogía cuya expresión propia podría ser de suyo la Proporcionalidad : «Aquel Esse del primero es al primero que lo recibe o limita en tal Esencia, como el Esse del segundo es al segundo que lo recibe o limita en tal otra esencia», etc.

B) Hay otra manera de concebir la analogización o diversificación de un ser, que no requiere siempre distinción real por comunicación o educción de un elemento o principio realmente distinto, sino a veces distinto sólo con distinción de razón que importe algo en la cosa, a saber, el fundamento o capacidad de ser expresada así (que no siempre se da), del siguiente modo : supongamos ahora (para facilitar el ejemplo) que nos colocamos en la suposición de que ya hemos demostrado la existencia de Dios, Ser Supremo del que dependemos por Creación : en este supuesto, no sólo todos los seres creados tienen una semejanza con Él en cuanto a todo lo existencial que tienen en la realidad, como todo Efecto tiene una necesaria semejanza con su Causa, sino que procediendo por Creación (es decir, hasta en cuanto al

mismo Ser), esta semejanza será en cuanto a todo, hasta en cuanto al mismo Ser, hasta en cuanto a las mismas Esencias o Ejemplares supremos, y en cuanto a las leyes o principios con que se le comunica el Ser : todo llevará encarnado en sí una semejanza o vestigio del Creador ; en este caso podré expresar esta semejanza radical y necesaria con un término que será «uno» en cuanto los exprese todos precisamente en el aspecto de «semejantes» : a este término y concepto verdaderamente «uno» corresponderá en la realidad una verdadera unidad, que no será algo realmente distinto, sino esta «semejanza», es decir, esta necesaria capacidad de poder ser expresados así por una mente abstractiva como es la mente humana ; pero por lo mismo a este concepto «uno» le corresponderá en la realidad a la vez una gran diversidad, no como si a un elemento se le añadiese otro realmente distinto, sino como si lo expresado por aquella semejanza fuese a la vez desemejante en cuanto se ha comunicado diversamente la semejanza con Dios, Ejemplar Supremo, por medio de diversos ejemplares, según los cuales la eficiencia ha creado a cada ser en lo que es como existente. Con este otro modo de concebir la analogización se enlaza 1.°, la Participación, en el sentido de una Eficiencia que actuando según un ejemplar, comunica a la vez algo semejante y desemejante ; semejante por provenir de una misma Causa (de la cual todo efecto tiene necesarias huellas) ; desemejante porque esta Causa no se comunica infinitamente, sino según cierto Ejemplar propio de cada uno ; 2.°, la distinción de razón que expresará que en tal ser creado hay en él la realización de un Ejemplar divino, y el hecho de que este «acto» se ha producido pudiendo no producirse, mientras que no hay fundamento ninguno para decir esto de Dios, pues es contradictorio concebirlo como «*meramente* Posible» o «*mera* Esencia» no existente, ya que su Esencia es existir ; 3.°, y también una Analogía cuya expresión propia será de suyo la de Atribución, como queda claro por lo dicho.

Diversas doctrinas.

9 1.ª *Suárez.*

La expresión propia de la Analogía del Ser es la Analogía de Atribución Intrínseca. De Atribución, pues, *A)* este concepto expresa algo verdaderamente *uno* (n. 299), es decir, una semejanza objetiva infrustrable en todos los analogados o seres; *B)* por otra parte, *Intrínseca*, pues expresa aquello que es más intrínseco a cada uno, su propio ser, expresado en cuanto conviene en lo que expresa la intuición última, más radical, de Ser; *C)* finalmente, que se encuentra en los diversos analogados *con distinta plenitud,* como pasa entre la Causa y el Efecto (v. gr., el propio «yo» y sus actos psíquicos, según veremos más adelante, n. 580; y en Teología Racional, en cuanto demostremos que todo viene de una Causa Suprema y por Creación).

Con esta unidad tenemos un puente para pasar desde el Efecto a la Causa, desde los Accidentes a la Substancia, desde el Fenómeno al Nóumeno, desde la Criatura al Criador: pues dijimos que lo expresado por el concepto de Ser es verdaderamente «uno», y según veremos en el capítulo siguiente, en este concepto de Ser radican los Atributos de Unidad, Verdad, Bondad, y por tanto los Primeros Principios que son su expresión en forma de ley, cuya aplicación son las cuatro Causas, es decir, todo el núcleo de la Metafísica.

En cuanto a la Analogía de Proporcionalidad, no niega Suárez que se pueda usar también; pero niega 1.º que sea la expresión propia para la Analogía del Ser; ante todo porque la mera fórmula de la Proporcionalidad podría darse ya entre Unívocos (dos es a cuatro, como cuatro es a ocho, donde convienen unívocamente los dos primeros con los dos segundos en la relación de «doble» y «mitad»); ya entre Equívocos (la risa del niño es al niño, como la risa del prado es al prado); 2.º por tanto si vale la Analogía de Proporcionalidad es en cuanto *está anclada sobre la de Atribución,* pues sin ésta, aquélla no nos daría el medio necesario para la unidad de la Ciencia, es decir, no podríamos a través

de tal expresión de la realidad pasar desde los analogados que intuimos, a aquellos que de ningún modo conociésemos por experiencia directa y sólo tuviésemos que conocer por tal Analogía ; 3.° puede añadirse a lo que dice Suárez (él en verdad no lo niega) que, supuesta la Analogía de Atribución, la de Proporcionalidad puede ser útil, v. gr., para la exposición o ulterior declaración didáctica.

2.° *Tomistas.*

Aristóteles no conocía las nociones, en cierto modo correlativas, de Dios Infinito y de Creación a partir de la nada (si la Causa Primera fuese un ser meramente finito, con un poder finito, no podría extender su acción hasta producir «en cuanto al mismo Ser», sin nada presupuesto, o sea de la nada) ; por tanto, a pesar del gran avance de su Metafísica, no llegaba a dar al concepto de Ser un carácter plenamente absoluto, cuya universalidad se extendiese a todos *hasta en cuanto al mismo Ser,* llegando con ello a que el Primer Motor fuese la misma fundamentación de la intrínseca conveniencia o posibilidad o unidad, cuya Esencia fuese Existir, o Ser Necesario. Por consiguiente era obvio que para Aristóteles la Analogía del Ser fuera la que se expresa sin llegar a esta plena unidad : la de Proporcionalidad : así como uno participaba del Ser, también otro participaba de él, etc.

Santo Tomás supera netamente a Aristóteles, e integra en su Metafísica los extremos que antes hemos mencionado. No obstante, en algunos puntos y en ciertas ocasiones, precisamente porque su punto de partida es Aristóteles, parece que sólo señala las supremas directrices, esbozando un camino que no recorre del todo.

Quizá con ello se podría explicar por qué los Tomistas tomaron durante varios siglos, como si fuera expresión propia de la Analogía del Ser, la Analogía de Proporcionalidad.

No obstante, modernamente parece que han advertido bastantes que esta Analogía no da base suficiente para evitar el agnosticismo y fundar la Metafísica ; por ello, a pesar de que tantas veces habían impugnado a Suárez por defender

la Analogía de Atribución, hoy día ya son muchos los Tomistas que a la Analogía de Proporcionalidad le añaden la de Atribución para hallar una base en que fundar la segunda parte de la Metafísica, o sea el conocimiento conceptual y racional de Dios al que llegamos por la Ciencia del Ser en cuanto Ser.

Lo que no queda quizá tan claro es cómo pueden coherentemente admitir la Analogía de Atribución por un lado, sin llegar por el otro a la verdadera unidad del concepto de Ser. Pero estos puntos de sistematización quedan todavía en estudio e investigación entre los autores Tomistas.

3.° *Escotistas*

Como es obvio, los escotistas también admiten la Analogía de Atribución Intrínseca, pues admitiendo no sólo la *unidad* del concepto de Ser, sino tal unidad que llega hasta la *univocidad* en el Ser en cuanto Ser, y por cierto como algo así indiferenciado en las formalidades ofrecidas por el orden extramental, la dificultad no estará por este lado, sino más bien en el extremo opuesto, a saber, en el modo de explicar la diversificación, como ya hemos visto.

Grado de certeza.

La misma Evidencia que teníamos (n. 278) para afirmar que el concepto de Ser no se predica con mera multiplicidad (equivocidad), ni total unidad (univocidad), es la que tenemos ahora para afirmar como metafísicamente cierta la Analogía del Ser.

Pero en cuanto a las diversas sistematizaciones escolásticas, de modo semejante (n. 289) nos basta que se tomen como teorías probables ; entre las cuales creemos que es por lo menos más probable la Analogía de Atribución intrínseca.

Demostración.

1.ª PARTE: LA SOLA ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD ES INSUFICIENTE PARA EVITAR EL AGNOSTICISMO

321 I. En Matemáticas podemos resolver una ecuación de primer grado con una incógnita ; pero una ecuación de primer grado con dos incógnitas es insoluble : permitiendo infinitas soluciones posibles, no nos da la única que necesitamos en un caso particular.

Al que quiera conocer cuántas manzanas he puesto en un cajón y al preguntármelo reciba una respuesta que planteada en forma de ecuación tenga la fórmula : $\frac{2}{4} :: \frac{6}{x}$. podrá deducir el valor de $x = 12$; pero si le doy por respuesta lo que sólo puede formular con la ecuación : $\frac{4}{2} :: \frac{x}{y}$, éste no podrá saber cuántas son las manzanas que tengo en el cajón.

De modo semejante, si planteamos la Analogía diciendo : el Ser del hombre (que conozco, partiendo del hombre) es al hombre (a quien conozco experimentalmente), como el Ser de Dios (a quien no conozco experimentalmente, y que no conviene con una verdadera «unidad» con el anterior) es a Dios (a quien tampoco conozco con intuición directa), en realidad no conoceré a Dios, sino que entre dos desconocidos hay una *relación* semejante a la *relación* que hay entre dos que me son ya conocidos.

II. No parece que sea una solución satisfactoria decir : «bajo el concepto de Ser se contiene, según dijimos : "*el hombre + con su Esse*" y "*Dios, el mismo Esse Subsistente*" ; y por tanto en los dos casos hay un elemento común : el *Esse*».

La razón por la cual no parece solución satisfactoria es porque no admitirán, según el tomismo clásico, que tengamos intuición directa del *Esse* (lo cual sería hacer de la mente «facultas divini» de modo bien afín al Ontologismo, que re-

chazaremos en Teología) ; y paralelamente, tampoco es fácil concebir que si fuera intuido «el mismo *Esse*» («mismo», puesto que por hipótesis ha de ser el puente en un elemento de composición real o distinción en la misma realidad) que se diversificase contrayéndose a la limitación cuando entra en composición con una Esencia finita, e ilimitándose hasta ser Dios Infinito en caso de que no hubiese en la realidad tal distinción real, no sería fácil concebir, decíamos, que con tal solución no se evitase el peligro de agnosticismo rozando con el del panteísmo : de un extremo se saltaría al otro.

II. Podríamos reducir la anterior demostración a otro aspecto que en el fondo nos diría lo mismo : hemos demostrado que el concepto de Ser tiene un carácter verdaderamente absoluto (n.279), tan universal y necesario, que trasciende hasta sus modos diferenciantes ; luego aquella formulación de la Analogía que no basta para exponer esta absolutez del Ser y nos dejaría en el agnosticismo respecto de los analogados que tuviéramos que conocer a través del concepto de Ser, es insuficiente.

Adviértase que si no se admite la unidad (bien limitada, por cierto, menor que la escotística) que expone Suárez, y para evitar el agnosticismo se admite intuición de un «Esse», «de suyo», ilimitado, se admite por lo mismo una unidad incomparablemente mayor.

IV. Resumamos en forma la anterior demostración :

Aquella expresión de la Analogía del Ser que lógicamente nos llevaría al agnosticismo = es inadmisible, por negar la Evidencia de hechos ciertos.

Es así que la sola Analogía de Proporcionalidad = es aquella expresión de la Analogía del Ser que lógicamente nos llevaría al agnosticismo.

Luego la sola Analogía de Proporcionalidad = es inadmisible, por negar la Evidencia de hechos ciertos.

Mayor: los hechos ciertos a que aludimos son los que ya hemos establecido a propósito del univocismo y del equivocismo, ciertamente inadmisibles (nn. 279-282).

Menor: la sola Analogía de Proporcionalidad, *a)* por no contener la unidad requerida para fundar la Ciencia, respecto

de los extremos de su extensión o analogados que no percibimos en la experiencia, sino que inferimos a través de lo presente en ella ; *b)* y por no bastarnos con la afirmación de semejanza en la *relación* entre dos que no conocemos, ni mediante esta Analogía, ni por percepción experimental.

Demostración.

2.ª PARTE: ES PRECISO ADMITIR LA ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN

323 I. La formulación de la Analogía de Atribución es una mera consecuencia, si se ha admitido antes lo que hemos demostrado sobre el concepto de Ser (nn. 296-300).

En efecto, *una misma* forma (la expresada por el concepto de Ser) se realiza *con diversa plenitud*. Observamos en nuestra experiencia interna y externa, que «Ser se dice de muchas maneras» : del «yo» que «existe», de sus actos de conciencia que separadamente de él no existen, sino sólo «con-existen» en él ; de las Substancias «que» existen, de los principios «con que» ellas existen, y que propiamente tampoco pueden existir, sino sólo «con-existir» (v. gr., el principio vital de los vegetales, el alma material de las bestias, según se demuestra en Psicología) ; de los Accidentes que «con-existen» en la Substancia ; decimos Ser de los Existentes, y de los meramente Posibles, etc. Es decir, que *una* misma forma, la expresada por la «aptitud de existir», que se opone a «nada» y a «ente de razón» (o contradictorio), se realiza con *diversísima plenitud* : lo cual cumple la definición de la Analogía de Atribución (n. 316).

II. Es de notar que para la dependencia causal de unos seres respecto de otros (a fin de explicar la gran diversidad de perfección que hay entre los analogados), nos basta con recurrir a lo que experimentamos : el propio «yo», causa de sus actos psíquicos o accidentes ; las Substancias que causan efectos en el mundo exterior a nosotros.

Por tanto, sólo hemos hecho mención de Dios *a modo de*

ejemplo y de complemento, anticipando lo que aún se ha de exponer ; pero para fundamentar la Ontología nos basta con lo que observamos e inferimos inmediatamente, aun antes de haber demostrado la existencia de Dios. Esta observación es interesante para evitar la acusación de petición de principio.

324 III. Resumamos en forma la anterior Argumentación :

Aquel término que 1.° expresa algo *uno* (= que *sin violar la definición* pueda verdaderamente realizarse en los inferiores) ; 2.° que está *intrínsecamente* en ellos constituyéndolos ; 3.° y con *diversa plenitud* = es un término que conviene a los analogados con Analogía de Atribución Intrínseca.

Es así que el término Ser = es aquel término que 1.° expresa algo *uno* ; 2.° que está *intrínsecamente* en los inferiores constituyéndolos ; 3.° y con *diversa plenitud.*

Luego el término ser = es un término que conviene a los analogados con Analogía de Atribución Intrínseca.

Observación complementaria.

325 Es interesante observar el carácter singularísimo de la Analogía del Ser en cuanto expresa algo que se predica con Verdad de los seres finitos (creaturas) y del Infinito (Dios) ; pues,

1) Como por un lado nada es tan intrínseco e íntimo a ningún ser como el Ser, esta Analogía expresa algo absolutamente constitutivo de cada uno de los analogados ; más aún, cuando veamos después, en la Teología, que todos los seres proceden de Dios por Creación (es decir, no solamente en cuanto a «algo», sino en cuanto «al mismo Ser»), entonces veremos más claro que todo, hasta los mismos principios esenciales (como la intrínseca Unidad del Ser, que absolutamente excluye la contradicción), es un vestigio o semejanza de Aquel que fundamenta este orden absoluto de las Esencias (véase el n. 497). No hay por tanto ninguna Analogía que tan verdaderamente como ésta nos dé el *medio para*

conocer positiva y verdaderamente los analogados, v. gr. Dios, que posee el Ser tan plenamente, que su Esencia es Existir, realizar el Ser.

B) Como por otro lado es infinita la distancia que hay entre el Infinito y el finito (suponiendo ya a ambos colocados dentro de la semejanza que hay en el orden del Ser, como entre Causa última y Efecto), resulta que simultáneamente hay la *máxima diversidad en cuanto al modo* con que se da en cada analogado lo representado: conocemos el Ser de Dios subiendo a Él por los vestigios que son sus obras, los seres ; pero nunca conoceremos «el modo» propio de su Ser en su mismidad. Tanta diversidad hay que ni siquiera nos permite llegar a obtener con el concepto de Ser la unidad del Género, cuando queremos abarcar a todos los analogados expresando de una manera absoluta, en su universalidad y necesidad, que son Ser.

Objeciones.

326 1. Si explicamos en Ontología la Analogía del Ser por dependencia causal respecto de Dios, Creador ; y después en la segunda parte de la Metafísica o Teología racional afirmamos que es posible demostrar la existencia de Dios partiendo de la Analogía del Ser, ya demostrada, cometemos una petición de principio o círculo vicioso. Pero esto es exactamente lo que hacemos. Luego cometemos tal petición de principio o círculo vicioso.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si nos basta lo que percibimos en nuestra experiencia y la noción de Ser que con ocasión de ella aparece ante nuestra mente, empleando el recurso a Dios, Creador, meramente como ejemplo y como complemento, entonces cometemos petición de principio, lo *Niego* ; si no pudiésemos establecer lo que hemos establecido sobre la noción de Ser sin poner en las premisas la afirmación de la existencia de Dios, lo *Concedo*. Recuérdese lo que ya hemos notado antes (n. 323, II).

2. Si el Infinito dista infinitamente de lo finito, ninguna

conveniencia conceptual puede haber entre ambos. Pero el Infinito dista infinitamente de lo finito. Luego ninguna conveniencia conceptual puede haber entre ambos.

Resp.: Dista infinitamente sin admitir que ambos son verdaderamente Ser, y en cuanto a los vestigios expresados por este concepto que fundamentan una verdadera unidad de semejanza, lo *Niego*; dista infinitamente suponiendo ya esta semejanza previa, *Subdistingo*: y por ello no coincidirán verdaderamente en *lo que* este vestigio expresa de ambos (con todo lo que de ahí brota), lo *Niego*; y por ello no coincidirán *en el modo diferencial* de cada uno para realizar aquel contenido, lo *Concedo*.

3. Tal Ciencia es insuficiente.

Resp.: Insuficiente para tener un conocimiento exhaustivo y unívoco, de corte matemático, lo *Concedo*; insuficiente para tener un verdadero conocimiento, aunque muy limitado, como es el humano, lo *Niego*.

CAPÍTULO X

LOS ATRIBUTOS DEL SER: UNIDAD, VERDAD, BONDAD

Nexo con el capítulo precedente.

327 Para que una Ciencia sea posible se requiere que se den dos condiciones : 1.ª, que tenga un Objeto formal propio ; 2.ª, que mediante él extienda las nociones, sacando sus Propiedades (nn. 197-199 ; 201).

Hasta ahora hemos estudiado la noción de Ser, expresando la intuición más íntima que tenemos de los seres (ya Existentes, ya meramente Posibles) considerados en cuanto Ser, o sea por su misma entidad. Ahora vamos a dar el segundo paso estudiando las Propiedades que fluyen cuando consideramos los seres desde este Objeto formal.

Notemos en seguida la diferencia que media entre una noción *predicamental* (o también, llamada categorial) y una noción *transcendental*. Si examino lo que puedo decir de esta mesa, de este árbol, de este hombre, etc., no en cuanto son mesa, árbol, hombre, etc., sino en cuanto son Ser, y digo, v. gr. de ellos que tienen aptitud para existir, que tienen cierta Unidad, etc., entonces pronuncio de ellos nociones transcendentales (n. 44, 2.°), que se predicarán absolutamente de todo ; si por el contrario examino aquello que conviene al hombre en cuanto es hombre y no árbol, tendré una noción que no convendrá quizá a otro, v. gr. a la mesa, como es poder pensar ; entonces tendré nociones predicamentales.

Ésta es la razón de dividir el presente capítulo en dos tesis : la 1.ª afirma que a todo ser considerado en cuanto Ser le conviene Unidad, Verdad, Bondad ; la 2.ª trata de la negación de Unidad (o Distinciones), de la negación de Verdad (o Ente de razón), de la negación de Bondad (o Mal), para hacer ver que estas negaciones son predicamentales : hay Bien

y Mal en el orden predicamental, pero en el transcendental, sólo Bien; hay Unidad y negación de Unidad en el orden predicamental, pero en el transcendental, sólo hay Unidad, no hay Contradicción en el Ser, o cosas contradictorias intrínsecamente; y lo mismo de la Verdad, hay falsedad y Verdad Lógica en el orden predicamental, pero todo es transcendentalmente Verdadero. La segunda tesis ayuda, pues, mucho, a entender mejor la primera.

TESIS 1.ª: TODO SER, EN CUANTO SER, ES UNO, VERDADERO, BUENO.

Estado de la cuestión.

328 Quien admita, según el capítulo precedente, que lo expresado por el concepto de Ser es absoluto, es decir, transcendiendo el orden empírico (nn. 197; 202, 3.°; 256), tan universal y necesario, que lo abarca todo, éste admitirá que la noción o Propiedad que fluya de cualquier ser por sólo serlo, o sea *en cuanto Ser*, también será una Propiedad 1.° transcendental, como lo es el Ser, 2.° analógica en su sentido y aplicación, como lo es el concepto de Ser cuando se predica de los diversos seres.

Esta educción de las Propiedades del Ser, reconociéndoles su transcendentalidad (o absoluta universalidad y necesidad) y su esencial Analogía, es lo que nos permite extender nuestros conocimientos (nn. 252-256) en la elaboración de la Ontología.

Nociones.

329 Recordemos las nociones sobre el Propio o Propiedad (nn. 42-43):

Propiedad es lo que se expresa mediante una noción que,

1.° por un lado *no es tan íntima o primaria*, respecto de la cosa de que se trata, que entre en la misma *definición*

esencial, Género, Diferencia específica, Especie, si se puede dar de ella tal definición, y si no, la más íntima que sea posible ;

2.° por otro lado *no es tan extrínseca* o *advenediza* como un Accidente, ya físico, ya lógico ;

3.° sino que en parte conviene con lo primero y en parte conviene con lo segundo : conviene con lo segundo en cuanto que *añade algo a la Esencia*, porque *fluye de ella*, y por ello no es expresado en la misma definición más esencial ; conviene con lo primero en cuanto que no se le añade de un modo contingente, puramente extrínseco y advenedizo, sino que, brotando de aquella Esencia, *se le atribuye de modo universal y necesario*, con la misma universalidad y necesidad con que fluye de ella.

A) Así. v. gr., la Esencia de Cuerpo es definida en Cosmología como Substancia compuesta de Materia y Forma (definición «primo essentialis» o esencial) ; es Propio o Propiedad suya la Cantidad, que exige sea extenso ; es un Accidente físico, v. gr., que esté doblado, que esté en movimiento.

B) De modo semejante la Esencia o definición esencial de un triángulo plano es la de ser una figura cerrada por tres rectas que se cortan ; es una Propiedad suya que sus ángulos sumen dos rectos ; o que las mediatrices de un triángulo equilátero se corten en el centro ; o que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo sea igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos ; sería un Accidente físico en un triángulo existente, que fuera de color blanco ; y un Accidente lógico, que fuera de madera o de hierro.

C) También podremos decir que es Esencia o definición esencial del alma humana la de ser «una Substancia espiritual que informa la materia corpórea» ; será una Propiedad suya que sea inmortal ; será un Accidente físico suyo, un pensamiento, una volición.

330 Examinando los ejemplos ahora propuestos se advierte que los que se incluyen en la letra *A)* son aquellos de que antes habíamos dicho que eran Propiedades (n. 43), es decir, aquellas que son *algo realmente distinto* ; v. gr., para el mercurio tener tal color, tal punto de solidificación, tal otro

de ebullición, etc. (según veremos al hablar de la Distinción real que hay entre Substancia y Accidentes, ya sean Accidentes Propios, ya no).

En cambio, los ejemplos propuestos en las letras *B)* y *C)* son de Propiedades que no expresan algo distinto realmente, sino sólo distinto con Distinción de razón, ya se trate de una Esencia (v. gr. de la noción de triángulo, su exigencia de que sumen 180° sus ángulos), ya de algo Existente (v. gr. de una Substancia espiritual, como es el alma humana, su exigencia de Inmortalidad); no obstante, la Propiedad también en estos casos añade algo a la noción esencial, aunque añada algo distinto sólo con Distinción de razón.

Para evitar ambigüedades que pueden provenir de mezclar las Propiedades en el sentido *A)* con las que se toman en los sentidos *B)* y *C)*, podríamos convenir en llamar *Atributo* a las Propiedades en estos dos últimos sentidos, y *Propiedades físicas* a las Propiedades en el primer sentido, quedando el nombre de Propiedades como concepto indeterminado, en cuanto convenga ya en un sentido, ya en otro.

Así, pues, como lo expresado por el concepto de Ser se da en cada Existente (o en las Esencias posibles), no como algo realmente distinto de él, las Propiedades del Ser serán llamadas por nosotros *Atributos*.

331 *Conversión* de las Propiedades significa, según ya vimos (n. 72), que pueden convertirse de modo universal, o sea «simplemente», no según las reglas de la Lógica formal, sino «por razón de la materia»: si todo Cuerpo es, por necesidad física o Propiedad física, extenso, todo Existente extenso será con la misma necesidad, Cuerpo; si toda Substancia espiritual es por naturaleza, Inmortal, todo el que sea por naturaleza Inmortal será Substancia Espiritual. Adviértase: hay que evitar el error de quien dijese: «todo español es capaz de hablar, luego todo capaz de hablar es español», creyendo que había hecho una conversión «por razón de la materia»; no es así porque la Propiedad de ser capaz de hablar no la tiene el español en cuanto español, sino en cuanto hombre; por ello al dar al Sujeto menor extensión de la que debería,

incurre en error atribuyéndole el Predicado como si fuera coextensivo de él, por expresar su Propiedad.

332 *Transcendental* es aquello que transciende o rebasa todos los Predicamentos (o Categorías), como es la noción de Ser, que lo transciende todo (n. 287) y por tanto también la Unidad, Verdad, Bondad, que fluyen de cualquier ser considerado en cuanto Ser. Recuérdese lo notado sobre esto (nn. 41 y 44, 2.°).

Predicamental (o Categorial) es, por el contrario, aquello cuya noción se halla formalmente en un solo Predicamento, como pasa con las nociones que pueden darse en un ser y no en otro, o ahora sí y después no, v. gr. el hombre tiene la Unidad de compuesto de alma y cuerpo, pero el ángel no tiene esta clase de Unidad, sino otra, la del ser simple : ésta es, pues, una Unidad predicamental.

1.ª PARTE : TODO SER ES UNO, CON UNIDAD TRANSCENDENTAL.

Nociones.

333 *Uno* es lo *indiviso en sí* (y consiguientemente, *dividido de cualquier otro*).

Aunque la Unidad se expresa de una manera negativa (negación de división o in-división), no obstante importa una gran perfección positiva, pues negar imperfección en un ser es extender su perfección. Todo ser (como veremos en el n. 348) es Perfección, es Bueno ; por tanto la Unidad o exigencia de ser lo que es en cuanto lo sea, importa toda la Perfección de su ser ; por ello negar la división, que destruiría el ser implica perfección. Así se comprende que cuanto más perfecto sea un ser, tanto más Uno sea en su Esencia : Dios, Ser perfectísimo, es tan Uno en su Esencia, que su Esencia es Existir, y entre sus Atributos ni siquiera puede haber Distinción de razón «adecuada» (n. 363) ; en el ángel, en cambio, su Esencia no es Existir, y por ello sin contradicción puedo concebir su Esencia como real y a la vez como meramente

posible antes de que existiese por Creación, o que sea aniquilado; y además tiene Accidentes (conocimiento, volición, sentimientos, realmente distintos); y de modo semejante la Perfección decrece en la gama de los seres junto con la Unidad, en los hombres, los animales, los vegetales, las Substancias inorgánicas y finalmente los meros agregados.

3.4 *Unidad transcendental y Unidad predicamental.* Así como los hombres que existen singularmente, v. gr. Luis, Juan, Andrés, ..., realizan a la vez en sí aquello que permite que se pueda decir de cada uno que es «hombre», asimismo los seres, constando cada uno de aquel grado de Unidad que es propio de uno y no de otro (Unidad predicamental), verifican con ello otra clase de Unidad, que les competerá no en cuanto son «éste» o «aquél», sino en cuanto son Ser (Unidad transcendental).

A) Por ejemplo la Substancia espiritual no es extensa, sino simple: por esto no puede morir o destruirse por separación de sus partes, porque no las tiene. La Substancia material es compuesta, extensa: un árbol, un animal, un hombre, y por ello pueden perder su propio ser si son divididas sus partes: el espíritu tiene, pues, su propia Unidad, que no es la Unidad de la materia: *éstas son clases de Unidad predicamental.*

B) Pero el espíritu, realizando su propia Unidad predicamental, que le compete en cuanto es espíritu finito, realiza otra clase de Indivisión o Unidad, que le competerá no en cuanto espíritu, sino en cuanto es Ser; como la materia, realizando su propio grado predicamental de Indivisión o Unidad, verificará a la vez la Unidad que le compete en cuanto es Ser.

Esta Indivisión transcendental que compete a todo ser *en cuanto Ser*, consiste en 1.° excluir ser «nada» en cuanto sea «algo»; 2.° ser «otro» en cuanto sea «éste».

Esta exigencia de Indivisión no cambiará (como cambiaba la Predicamental según cada clase de ser), sino que se dará esta misma Indivisión o Unidad para todos: pero no todos la realizarán con la misma plenitud o perfección, sino analógicamente.

335 *Grados de Unidad predicamental.*

Unidad de simplicidad es la del ser indiviso e indivisible, porque no tiene partes, v. gr., la Esencia del espíritu puro.

Unidad de composición es la del ser indiviso pero divisible, porque tiene partes, v. gr., la Esencia del hombre, que es estar compuesto de cuerpo y alma.

336 La Unidad de composición tiene a su vez dos grados : aquella con la que un ser es *Uno «por sí»* («Unum per se») y *Uno «accidental»* («Unum per accidens»).

Un ejemplo ayuda a comprender las dos : si mezclo limaduras de hierro y azufre, tengo una *mezcla* (Uno accidental, o sea accidentalmente unido, pero propiamente diviso) ; si caliento un poco aquella mezcla se produce algo muy distinto, sulfuro de hierro : tengo una *combinación* química (Uno por sí, o sea substancialmente unido, propiamente indiviso).

Para conocer si el Todo que se obtiene por la unión de las partes que lo forman es Uno por sí o Uno accidental, hay que apelar a la experiencia, o al laboratorio : a veces puede constarnos que las partes o elementos al unirse forman un Todo de *perfección específicamente nueva*, o al revés, un Todo de *perfección sólo cuantitativamente, accidentalmente nueva* : tendré en el primer caso, Uno por sí ; en el otro, Uno accidental.

Para saber si el Todo es de perfección específicamente nueva hay que ver si las partes consideradas separadamente tienen capacidad o potencia, por lo menos remota, para hacer o tener la perfección del Todo, o no : v. gr. el cuerpo humano, por ser extenso y material, no tiene potencia remota de pensar ; es radicalmente incapaz de operaciones simples y de contenido inmaterial, como son las del pensamiento ; por otra parte también el alma por sí sola es totalmente incapaz de ejercer las operaciones de la sensación, que son extensas ; luego el hombre es un ser «por sí» al unirse alma y cuerpo. De modo semejante, al estudiar el viviente se observan en él operaciones cuya perfección es esencialmente superior a la que puede ejercer la sola materia inorgánica, si no está informada por un principio vital, que la dirija teleológicamente, de un modo unitario hacia un fin : luego

la materia del viviente vegetativo y su principio vital no forman un mero agregado accidental, sino un Todo que es Uno por sí, de perfección específicamente superior.

En cambio en el mundo inorgánico, donde en la zona inframicroscópica nos faltan no pocas veces medios suficientes para obtener esta información, nos encontramos que podemos tener más dificultad para saber cuál es el último elemento o compuesto que sea Uno por sí: si la molécula, si el átomo, si otra partícula subatómica, es decir, dónde se verifica el cambio substancial, o dónde hay mero agregado de accidentes que inhieren a la Substancia.

Diversas doctrinas.

337 Después de lo que hemos visto anteriormente (nn. 146, 202, 267-273, especialmente 279-280) ya se advierte que al tratar de la Unidad del Ser habrá fundamentalmente dos sentidos opuestos o dos direcciones contrarias:

A) *El empirismo* tenderá a debilitar (y si es consecuente hasta el final tenderá a negar) toda Unidad del Ser. Para HERCLITO (nn. 270-271) Ser es meramente «Hacerse», no algo en cierto sentido permanente, o Uno, de lo que se diga que ya «es» y a lo que se añada por otro lado el «Hacerse» sino «*mero* hacerse». Es decir, la multiplicidad predicamental absorbe toda la zona transcendental: no se rebasa lo sensible en cuanto sensible, lo singular, contingente, en cuanto tales.

ENRIQUE BERGSON (1859-1941), por oponerse a H. SPENCER (1820-1903) al rechazar su mecanicismo, fue al extremo opuesto: «hay cambios pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien; el cambio no necesita un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil» (*Pens. et mouv.* 185); «La realidad es la movilidad misma. Es lo que expreso diciendo que hay cambios, pero que no hay cosas que cambien» (*Pens. et mouv.* 189).

B) *El racionalismo*, por el contrario, no negará toda Unidad transcendental, sino que exagerará tanto la Unidad

transcendental, que la colocará como predicamental en el orden de la singularidad de los Existentes : ya sea como Parménides, ya sea como Platón (en menor grado, pero también, en cierto modo, en cuanto daba a las Ideas universales una cierta Existencia en un mundo aparte), ya sea como los Pitagóricos, que imaginaban que la Unidad transcendental requería que las Esencias de las cosas existentes estuviesen constituidas por Unidades o aglomerados de Unidades formando diversos números (véase STO. TOMÁS, *De Pot.* 9, 7, c.). Por tanto, por exagerar esta Unidad, otros lógicamente negarán el movimiento o cambio, como JUAN FEDERICO HERBART (1776-1841).

Los que propiamente se oponen a la presente tesis son los que niegan toda Unidad al Ser, no los que la exageran. De estos últimos trataremos (para determinar cuál es este grado de Unidad) no aquí, sino después (n. 411 y ss. ; n. 528).

Grado de certeza.

338 Que el Ser tiene la Unidad transcendental que excluye ser «nada» en cuanto sea «algo» y ser «otro» en cuanto sea «este», lo damos como metafísicamente cierto. Lo cual, por lo demás, es enunciar una tautología : el que niega la Unidad de no-contradicción incurre en contradicción, cuyo opuesto es lo Metafísicamente cierto (n. 228, 1.°).

Demostración.

339 I. Demostración en sentido estricto no puede haberla, pues cuando se trata de una intuición primera lo que podemos hacer es provocarla o mostrarla, pero no recurrir a un principio anterior, del que se deduzca el aserto primero, pues ya no sería primero. Hay, pues, «mostración» más que «demostración» ; o bien, si se quiere, la demostración «ad impossibile», «per absurdum» (n. 214, 4.°, 6.°). Entiéndase esta observación para los otros Atributos del Ser (Verdad, Bondad),

lo mismo que para los Primeros Principios, y en general cada vez que ocurra en el decurso de la Ontología que se trata de una Evidencia que en su orden o línea es primera, la cual en aquella misma línea no tendrá otra anterior de la que pueda deducirse.

II. La Evidencia que arrebata el asentimiento de la mente si se le propone debidamente el objeto de que tratamos, es que todo lo que sea, *en cuanto sea, exige* en el mismo sentido *no poder no-ser* (niega la división «ser - no ser» en el mismo sentido); y en cuanto sea *éste tal* exige que en el mismo sentido *no sea otro* (niega la división «ser este - ser otro»).

Suárez deriva de la noción de Ser la Unidad, por cuanto excluye la nada; y luego de la Unidad deriva la exclusión de la Alteridad (ser «otro») (*Disp. Met.* 4, 1, 17-18) porque supone ya un grado ulterior de reflexión al pronunciarlo, este excluir «otro». Podría decirse así; pero en este punto no seguimos a Suárez: nos parece más sencillo y más evidente proponer como primera intuición derivada del Ser ésta: todo lo que sea, en la misma medida y sentido en que sea, exige la Unidad de «ser lo que es»; lo cual, formulado negativamente, nos dice que excluye no-ser, ya por ser nada, ya por ser otro, es decir, niega la división «ser - no ser», «ser este - ser otro»; *en el mismo sentido y medida* en que sea «ser», será «este», es decir, analógicamente.

III. Podemos poner en forma la presentación del anterior raciocinio, pero entendiendo bien que propiamente no hay Silogismo, pues el Término Medio es tan inmediatamente evidente y primero como lo afirmado en la Conclusión, según hemos indicado ya en el párrafo anterior. Es, no obstante, un Silogismo aparente, útil para la presentación o exposición:

Aquello que es indiviso en sí y diviso de cualquier otro = tiene esta Unidad.
Pero todo ser en cuanto Ser = es aquello que es indiviso en sí y diviso de cualquier otro.
Luego todo ser en cuanto Ser = tiene esta Unidad.

Mayor: Es la definición de la Unidad : Indivisión.

Menor: a) tenemos Evidencia inmediata de que lo que existe, excluye no existir *en cuanto exista* ; y si es una Esencia inteligible, de igual modo *en el sentido* en que digamos con Verdad que es Esencia, excluye ser nada, no serlo : el ser, en el mismo grado y sentido en que lo es, lleva en sí la exigencia o necesidad de ser lo que es *en cuanto lo sea*, es decir, excluye la dualidad o división «ser - nada» ;

b) del mismo modo que excluye «nada», excluye la dualidad de ser «otro», siempre (se entiende) en el mismo sentido en que sea «este» : el círculo en cuanto círculo excluye ser cuadrado ; el hombre que existe excluye en cuanto «hombre» ser «árbol».

IV. Santo Tomás añade otra demostración que en otra manera expone la misma intuición fundamental (I.ª, q. II, a. 1, c.) : cualquier ser o es simple o compuesto ; si es simple no tiene partes, y por tanto es indiviso ; si es compuesto, las partes están divididas o no ; si no, ya tenemos lo pretendido ; si divididas, cada una de ellas a su vez está compuesta de otras partes divididas o no ; no puede procederse así indefinidamente porque esto no explica nada : luego las últimas partes, cada una de las cuales es ser indiviso, verifican lo que se quería demostrar, y en tanto todas juntas formarán un ser en cuanto puedan considerarse como componiéndolo, es decir, en cuanto indivisas.

Observación complementaria.

340 I. Así como partiendo de esta intuición fundamental hemos formulado lo que contiene como Atributo del Ser la Unidad, del mismo modo habríamos podido formularla no como Atributo, sino como Primer Principio, el de Identidad o No-contradicción. De hecho así lo hacen a veces Aristóteles, Santo Tomás y Suárez.

Pero sin negar que sea posible este proceder, también es posible partiendo del Ser formular su exigencia de Unidad transcendental en forma de Atributo : «todo ser es Uno, en

cuanto Ser», «todo ser excluye la división de no-ser y ser otro, en cuanto sea lo que es». Pero más adelante, cuando observando el Hacerse o Movimiento de los seres nos sea preciso formular en forma de Primer Principio las leyes que rigen el Ser y el Pensar, entonces la formulación de esta exigencia radical o Unidad transcendental tomará la expresión o enunciado o forma de Principio: «Es imposible que algo al mismo tiempo sea y no sea».

II. Ahora, pues, durante la exposición de la Unidad, el Primer Principio metafísico, o sea el de No-contradicción está de hecho *subyacente* y dando vigor a todo nuestro raciocinio, pero no está *antepuesto como Premisa*, y por ello no hay círculo vicioso (n. 128, 3.°).

Objeciones.

341 1. Si la Unidad del Ser no puede afirmarse sin presuponer la Verdad o Inteligibilidad, no se puede afirmar la Unidad del Ser. Pero la Unidad del Ser no puede afirmarse sin presuponer la Verdad. Luego no se puede afirmar la Unidad.

Resp.: No se puede afirmar sin «presuponer» la Verdad, *Dist.* la *Mayor*: no se puede afirmar sin que esté de hecho «subyacente» lo *Concedo*; sin que esté «supuesta», *Subd.*: en el orden espontáneo o natural (distinto del orden científico en que procedemos, a fin de que no haya petición de principio), lo *Concedo*; en el orden reflejo o científico, de nuevo *Subdist.*: en cuanto la Criteriología precede lógicamente a la Ontología y en ella se ha legitimado su valor, lo *Concedo*; dentro del proceso sistemático de la Ontología, lo *Niego*.

2. Si un montón de piedras no tiene (como montón) ninguna Unidad, es falso que todo ser sea Uno. Pero un montón de piedras no tiene ninguna Unidad. Luego es falso que todo ser sea Uno.

Resp.: Conc. la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: no tiene ninguna Unidad, ni siquiera la mínima de ser Uno accidental (el montón), suficiente para verificar así la Unidad transcen-

dental (en cuanto montón no puede ser nada, ni otra cosa, sino lo que es accidentalmente), lo *Niego*; no tiene ninguna Unidad mayor que la de ser Uno accidental, lo *Concedo*.

3. Si el Ser se «mueve», es decir, se hace «otro», es falso que excluya ser «otro» (antes precisamente por «ser móvil» se hace «otro»). Luego no tiene ninguna Unidad transcendental.

Resp.: Precisamente para contestar a esta objeción se expondrá la Teoría Acto-Potencia (nn. 412-416).

2.ª PARTE: TODO SER ES VERDADERO, CON VERDAD TRANSCENDENTAL

Nociones.

342 I. *Verdad, Verdad Metafísica, Verdad Lógica, Verdad Moral,* ya fueron definidas antes (n. 223).

Ahora debe no obstante añadirse un complemento. Se dijo que cualquier cosa producida, en cuanto sería diversa de lo que es si hubiera sido diverso el Ejemplar o Idea que dirigía la producción, se adecua a la mente, y en consecuencia entonces definimos la Verdad Metafísica : adecuación de la cosa a la mente.

Es preciso señalar ahora dos clases de adecuación de la cosa a la mente : 1.ª Suponiendo demostrado que Dios existe y que todo procede de Él por Creación. 2.ª Sin suponerlo demostrado, sino prescindiendo de ello.

En el primer caso, la proporción que la Ontología afirma hay en todo ser, respecto de una mente, será una proporción de adecuación actual ; todo procede de Dios por la Creación inicial, luego de hecho todo realiza el Ejemplar divino, todo se adecua a su Mente. Para entendernos llamaremos a esta Verdad *Verdad Metafísica*.

En el segundo caso, la proporción que la Ontología afirma hay en todo ser, respecto de una mente, será una proporción de adecuación *aptitudinal* ; en vez de decir «todo es *entendido*» por la Inteligencia que lo creó, diremos «todo es *inteligible*» : es decir, la cosa, mirada intrínsecamente es

tal, que es apta para poder ser término de una Inteligencia, tanto si hay una que lo produjo, como si ahora con Verdad Lógica (prescindiendo de lo anterior) vamos a entender lo que por ser radicalmente inteligible entenderemos. Llamaremos a esta Verdad *Verdad Ontológica.*

II. Así como la Criteriología prepara el camino a la Ontología, así la Ontología prepara la segunda parte de la Metafísica o Teología racional. Por tanto, es mejor tomar como base para la estructuración del tratado, la Verdad Ontológica. Más aún, hay en nuestros días filósofos, como J.-P. Sartre, que sientan como uno de sus puntos de partida que la realidad es radicalmente absurda, ininteligible, inexpresable con conceptos: en consecuencia, niega lamentablemente la existencia de Dios. Si se le dijese: «hay Verdad Metafísica en todo ser, porque todo procede de Dios por Creación», ya se ve que no lo admitiría; si se le instase: «si Dios no existiera, toda la realidad presente sería contradictoria, absurda», probablemente contestaría que eso es lo que admite él, que es absurda. Luego es conveniente en el punto sistemático en que nos hallamos, para que haya un proceso lógico de estructuración, proponerse la demostración de la Verdad Ontológica, sin poner como Premisa la existencia de Dios: todo ser es radical o intrínsecamente inteligible, y por tanto, si hay extrínsecamente una mente capaz de adecuarse o expresarla con Verdad Lógica, podrá expresarla. Con esto enlazarán los Principios Acto-Potencia, los Primeros Principios y las Causas: serán los instrumentos que tomará la Teología racional para demostrar la existencia de Dios.

Por otra parte, nótese que Santo Tomás, Suárez, etc., a veces hablan de la Verdad transcendental o Atributo del Ser en este sentido aptitudinal, de suerte que ni siquiera es un hallazgo de nuestros días tomar esta posición metódica.

III. Como es obvio, la Verdad transcendental o Atributo del Ser es la Verdad Ontológica, pero no la Verdad Lógica. Esta puede fallar cuando la mente humana no se adecua a la cosa; se da, pues, falsedad, o sea privación de Verdad, en sentido predicamental, pero no en sentido trans-

cendental, ya que todo ser, como mostraremos, es Verdadero o Inteligible en sentido ontológico.

Diversas doctrinas.

343 Ciñéndonos ahora a los filósofos, cuya doctrina se opone directamente a nuestra tesis, podemos enmarcarlos en dos grandes grupos :

A) Contingentistas agnósticos. — Es decir, todos aquellos que niegan la Unidad del Ser, aquella Necesidad o exigencia antes expuesta, para hacerlo, por el contrario, «meramente» contingente, no-uno. Ya que probaremos la Verdad partiendo de la Unidad, es obvio que quienes niegan la Unidad nieguen la Verdad. Son los que, a propósito de la Unidad, ya hemos citado : para citar entre los griegos el prototipo de esta posición, hemos aducido a Heráclito ; entre los modernos, a ENRIQUE BERGSON.

B) Criticistas antimetafísicos. — Todos aquellos que se oponen por razones criteriológicas : el típico prototipo es M. KANT : separa radicalmente el Ser «en sí» de sus Atributos : o si se quiere, el Fenómeno del Nóumeno. El principio uno, o unitario, o unificador del objeto cognoscible es una forma a priori del conocedor humano : por consiguiente, lo Verdadero o Inteligible no es «Ser en sí» ; pero el «Ser en sí» no es Verdadero o Inteligible. Su agnosticismo no niega, pues, la inteligibilidad del Fenómeno (dentro del orden de las Ciencias, Matemáticas, Física, que pretende traten sólo del Fenómeno) ; su agnosticismo es agnosticismo metafísico, ya que la Metafísica trataría especulativamente de la cosa «en sí», cuyo acceso le ha cerrado, poniendo las aprioridades que proyectan la inteligibilidad como algo puramente humano (n. 191, 1.°). Junto a Kant colocamos con el nombre de *postkantianos* aquellos filósofos que ya en mayor, ya en menor grado, han sufrido su influencia, aunque con variedad según los diversos sistemas.

Grado de certeza.

344 Así como dijimos que la Unidad del Ser se afirma de modo metafísicamente cierto, porque su opuesto importa contradicción, también ahora, radicando la Verdad en la Unidad, de suerte que negar aquélla importe negar ésta, también tenemos por metafísicamente cierta la afirmación de que todo ser es Verdadero.

Demostración.

345 I. Aquello que es no-uno, o contradictorio, no es capaz de ser término de la acción del entendimiento (en cuanto no-uno), v. gr., Círculo-cuadrado, no podemos entenderlo; como círculo dice que sus puntos equidistan del centro, como cuadrado dice que no equidistan; es y no es en el mismo sentido; no tiene Unidad transcendental; no podemos entenderlo.

Por el contrario, si un ser «A» tiene Unidad transcendental, tiene intrínsecamente todo lo que se requiere para que, si hay una Inteligencia suficientemente capaz (lo cual toca a la Verdad Lógica, no a la Ontológica de que tratamos), pueda decir que no es «nada», ni «B», ni «C», ni «D», ..., etc.: pero por la mismo que excluye todo otro, podrá *afirmar con Verdad que es lo que es*; en otras palabras, será *intrínsecamente inteligible*.

II. Resumamos en forma la anterior demostración:

Aquello que tiene Unidad transcendental = es intrínsecamente Inteligible.

Pero todo ser = es aquello que tiene Unidad transcendental.

Luego todo ser = es intrínsecamente Inteligible.

Menor: ha sido declarada antes, n. 339.

Mayor: todo aquello que absolutamente excluye ser «nada», en cuanto sea «algo»; ser «otro», en cuanto sea «éste», tiene la intrínseca capacidad de que la inteligencia

(si hay una inteligencia bien dispuesta, de lo cual prescindimos), pueda decir de ello que es «tal», *aquello uno que es* : luego es intrínsecamente inteligible.

Confirmación de la demostración.

346 Es sumamente interesante estudiar la Historia de la Filosofía kantiana y postkantiana precisamente en este punto : no han podido sus filósofos durante siglo y medio, a pesar de los numerosos intentos, resolver la contradicción que brotaba en la misma medida en que separaban «Ser» e «Inteligible» ; luego no pueden separarse : todo ser, en cuanto Ser, es verdadero.

Este proceso, resumido esquemáticamente, es el siguiente :

A) Kant separa el ser Existente «en sí» (Nóumeno) de lo Inteligible o Verdadero (Fenómeno), captado por la experiencia y las Ciencias.

Pero ya en 1781 decía Jacobi : «Sin la cosa en sí no puedo entrar en el kantismo, y con ella, no puedo permanecer en él» ; el mismo propagador del kantismo, Reinhold, ya en 1791 notaba esta contradicción intrínseca ; como Flatt, Schulze, Salomón Maimon, Segismundo Beck y Fichte. En efecto, si afirmaba que la cosa «en sí» *existía* (a fin de no ser idealista absoluto, sino según todo el sistema de su idealismo transcendental), pero que esta cosa «en sí» existente era «*totalmente*» *incognoscible* (a fin de eliminar como imposible el acceso a la Metafísica realista según su idealismo transcendental) se encontraba con que afirmaba mediante su entendimiento algo que habría de ser absolutamente inaccesible a su entendimiento ; sin embargo, sin advertirlo, atribuía de hecho, con sentido transcendente a la cosa «en sí», las categorías de *existencia*, de ser lo que era, *no otra cosa* (Unidad), de dar *razón* de la materia de la sensación sobre la que influía (Razón suficiente), etc.

Por esto, hacia el fin de su vida Kant fue debilitando la cosa «en sí», hasta concebirla como un «Ente de razón»,

un puro límite negativo del Fenómeno: Pero un «Ente de razón» ¿cómo podía influir en la sensibilidad, dándole la materia múltiple de la sensación?, ¿cómo podía evitar el idealismo absoluto si no podía influir en la sensación por ser pura ficción lógica? Esta contradicción interna hacía obvio el paso al idealismo absoluto (véase mi obra *Filosofía y Razón*, págs. 128 ss.).

B) Este paso lo dio Fichte, y con él otros idealistas. Si la cosa «en sí» resultaba intrínsecamente contradictoria, era mejor negarla. Quedaba como única realidad la representación consciente y las reglas a priori para producirla. Todo el conato del Idealismo absoluto de Fichte, Schelling, Hegel se centra en determinar precisamente estas reglas de la representación consciente, que es a la vez todo el Ser.

Pero apareció bajo otro aspecto la misma contradicción. En Kant, por dar una Existencia o Ser a algo ininteligible; en el idealismo, por hacer Inteligible o Verdadero a lo que no consideraba Ser «en sí».

En efecto, si su posición fundamental era: «la mente humana no alcanza nada en sí», entonces al pronunciarlo ya la habían alcanzado como algo «en sí», puesto que de la mente como «meramente representada» cuando lo decían, no tenía sentido decir que no podía alcanzar nada: ponían, pues, implícitamente el realismo como condición para el idealismo. Además, para decir: «la cosa en sí no existe porque la mente humana no alcanza nada en sí», se requería que ellos hubieran salido de su conciencia para penetrar en la zona de la cosa «en sí» y comprobar que efectivamente no correspondía nada «en sí» a la sensación y al pensamiento: si ellos penetraban en la transcendencia para poder hacer tal comprobación, ya era falso que la mente humana no pudiese pasar a la transcendencia; y si no penetraban en ella, ¿cómo lo sabían que no existía algo «en sí»? Quedaba abierto el camino al Ficcionismo de Vaihinger, es decir, a una especie de escepticismo que, por absurdo y autodestructor, no tiene prestigio.

C) Al desmoronarse el prestigio del idealismo una de las salidas de más fuste fue la fenomenología de Edmundo

Husserl. Rechaza el kantismo y el idealismo absoluto, para quedar en una zona que quiere sea intermedia: hay un conocimiento empírico que se refiere a las cosas o materia de la sensación, pero todo esto no da una Ciencia de lo inmediatamente presente, de corte matemático: para ello, si veo en la sensación un objeto blanco, v. gr., la nieve, considero lo blanco en cuanto blanco, o blancura: en la nieve (objeto material) va vehiculada la blancura o Esencia: ésta ya no es singular y contingente, sino universal y necesaria.

Pero al separar Husserl dos órdenes heterogéneos, uno el material, que si bien es portador de Esencias, no las realiza existiendo; otro el formal o de Esencias, que al ser heterogéneas al anterior, existirían de modo semejante a las Ideas platónicas, como algo «en sí», se encontró con las mismas contradicciones, trasladadas a otro plano.

Descartes dijo: «yo pienso + luego + yo existo», creyendo haber llevado con ello tan a fondo su crítica, que reduciría toda la Filosofía a una serie de Evidencias de corte matemático. Pero para eterna desesperación de los racionalistas sobrevino Kant, más crítico que él, y abrió un abismo entre el Sujeto y el Predicado de Descartes: «yo pienso + luego + existo *yo como pensado* o Fenómeno», pero no sé qué le corresponde «en sí». Le sucedió a su vez el idealismo, que criticó a Kant, llevando más lejos las consecuencias: «yo pienso + luego + existo *yo solamente* como representado», sin que pueda corresponderle nada «en sí». Husserl comprobó las contradicciones que eran inevitables en estos sistemas, pero queriendo permanecer fiel en el estilo de meditar cartesiano de corte matemático, pensó llevar más lejos las consecuencias, apurando más la crítica. Kant y el idealismo en realidad trataban al «yo» como una monstruosa «cosa en sí», aunque con las palabras creyeran evitarlo; la posición de Husserl de Filosofía de lo inmediatamente dado se sintetiza así: «yo pienso + luego + existe el *yo pienso*»... Pero entonces se encuentra con que no ha hecho nada: no puede salir de ahí: lógicamente habría de ser *solipsista*. ¿Existen otros «yo pienso»? Entonces no se ve con qué lógica admite Husserl que en la conciencia

de otros hay «actos psíquicos *en sí*», como son una volición, un pensamiento, etc., que de ningún modo están presentes en la conciencia transcendental de Husserl, y que sólo puede él «inferirlos» (renunciando por lo mismo a todo su ideal de Filosofía matemática de sólo lo «presente» en su inmanencia); y no se ve por qué estas Esencias puestas o proyectadas por el «yo pienso» de cada uno, han de coincidir en su universalidad y necesidad con las del «otro *yo pienso*», si ambos son heterogéneos, no radicados en un Yo plenamente transcendente a ambos, Infinito, Necesario, creador de ambos, Dios: ¿por qué niega Husserl que el otro «yo pienso» proyecte como Esencias, v. gr., el «círculo cuadrado» y otro como «círculo triangular», lo mismo que yo las intuyo después de proyectarlas como «círculo redondo?» Es decir, o niega el carácter Absoluto del Ser (pero incurre en estas contradicciones) o lo admite, y entonces afirma sin limitaciones que la intuición del Ser lo transciende absolutamente todo, su radical identificación con lo Inteligible.

D) Otro paso curioso es el que ha dado la Filosofía de la Existencia, Filosofía derivada de Husserl. Ha querido apartar el problema, olvidarlo; pero con ello no lo ha resuelto. Según Heidegger, el Existente (Seiendes) es portador del Ser (Sein) al que intuye el Hombre (Dasein): pero sin que haya comunidad o radicación entre el Ser y el Existente (según un modo de interpretar a Heidegger); por tanto, este Ser es esencialmente heterogéneo (es decir, a través de él no podemos conocer el Existente en cuanto Existente) y finito, contingente, proyectado por su mente. Pero, ¿cómo puede entonces decir de estas realidades que estudia en su Filosofía que «son» tal o cual, mediante los juicios y conceptos de que llena sus libros, si por hipótesis podría quizá dentro de unos días «ser y no ser» simultáneamente, en igual sentido verdadero y falso lo que dice, o ser de derecho verdadero para uno y falso para otro? El relativismo es inevitable, es decir, el escepticismo; luego si el Consecuente a que llega es falso y absurdo, también lo es el Antecedente del que se sigue: luego la Verdad o Inteligibilidad del Ser, Universal y Ne-

cesario está radicalmente identificada con el orden de lo Existente, porque tiene un carácter Absoluto, es decir, verdaderamente Universal y Necesario : luego si es inevitable la identificación Ser = Pensar, y esta identificación no se da a nuestro nivel humano, se requiere que se dé en otra zona superior un Ser en quien se identifiquen Ser y Pensar, Esencia y Existencia ; a nuestro nivel todo ser es Inteligible *de derecho* (Verdad Ontológica), pero *de hecho* (Verdad Lógica) sólo parcial y progresivamente con un proceso que tiende al fin sin alcanzarlo nunca *plenamente,* porque este término sería no conocer el ser mediante un concepto formado en mí (Verdad Lógica), sino con un concepto o verbo que fuese la misma cosa cognoscible (Verdad metafísica).

Por otro camino vamos a dar, pues, en el mismo resultado : la absoluta identificación de Ser y Verdad.

Objeciones.

347 1. Si hay cosas ininteligibles, es falso que todo ser sea Verdadero. Pero hay cosas ininteligibles. Luego es falso que todo ser sea Verdadero.

Resp.: Transmito la *Mayor* ; *Dist.* la *Menor* : hay cosas ininteligibles en sentido de Verdad Lógica, o sea que de hecho no son conocibles para la *capacidad humana,* lo *Concedo* ; ininteligibles en sentido de Verdad Ontológica, o sea de derecho, por lo que son *intrinsecamente como Ser,* lo *Niego* ; de igual modo *Dist.* el *Consecuente.*

2. Lo que es ininteligible para el hombre no puede ser afirmado por él como Inteligible. Muchas cosas (v. gr., los «irracionales» de la Ciencia) son ininteligibles para el hombre. Luego muchas cosas no pueden ser afirmadas por él como Inteligibles.

Resp.: Dist. la *Mayor* : no puede afirmar con Verdad Lógica que todo ser tiene Verdad Ontológica, lo *Niego* ; no puede afirmar con Verdad Lógica todo lo que la cosa tiene de ontológicamente verdadero, lo *Concedo* ; *Contr.* la *Menor* : son ininteligibles en cuanto que no pueda con Verdad Lógica afirmar que son ontológicamente verdaderas, lo *Niego* ; en

cuanto que no pueda conocer con Verdad Lógica todo lo que es ontológicamente verdadero, lo *Concedo*.

3. Si el hombre conoce con Verdad Lógica que todo es ontológicamente verdadero, 1.°, su conocimiento subjetivo es infinito, y 2.°, hay una inteligibilidad objetiva infinita. Es así que (según la tesis) el hombre conoce con Verdad Lógica que todo es ontológicamente verdadero. Luego, 1.°, su conocimiento subjetivo es infinito, y 2.°, hay una inteligibilidad objetiva infinita.

Resp.: 1.ª Respuesta: Dist. la 1.ª parte de la *Mayor* : el conocimiento es *infinito* en el sentido de que es *Absoluto* (es decir, no puede ser meramente finito : orden empírico, singular, contingente, sino que transcendiéndolo capta el Ser que *prescinde de todo límite*), lo *Concedo* ; es *infinito* en el sentido de que, conociendo por el Objeto formal que es la noción de Ser, *niega todo límite en su Objeto formal,* lo *Niego*. De igual modo *Dist.* el *Consecuente*.

2.ª Respuesta: Dist. la 2.ª parte de la *Mayor* : hay una inteligibilidad objetiva infinita en el sentido de que la *fundamentación* de este carácter Absoluto de nuestro conocer exige un Ser en quien se identifiquen Pensar y Ser, en quien radique la absoluta Necesidad de Unidad y Verdad (es decir, la sociabilidad de las notas) que lógicamente vamos descubriendo, lo *Concedo* ; hay una inteligibilidad objetiva infinita en el sentido de que a nuestro nivel humano proyectemos esta Verdad Ontológica que luego descubrimos lógicamente ; o bien como si en la realidad existieran Esencias «en sí» que sean todo ser (panlogismo) lo *Niego*. De igual modo *Dist.* el *Consecuente*.

3.ª PARTE: TODO SER ES BUENO, CON BONDAD TRANSCENDENTAL

Nociones.

348 1. *Bueno* es lo que es *apetecible*, es decir, es capaz de que sin contradicción sea intrínsecamente término de una apetición o facultad apetente.

Aristóteles define así el Bien : «aquello que todos ape-

tecen» (*Ethic.* 1.°, c. 1.°) ; y Santo Tomás lo explica así : «lo cual no ha de entenderse como si *cualquiera* bien sea apetecido por *todos* [éste sería un sentido predicamental, que no tiene esta universalidad] ; sino que *todo lo que es apetecido* tiene [en cuanto apetecido] razón de bien» (I.°, q. 6, a. 2, ad 2). Decir que lo apetecido tiene razón de Bien no por el hecho circunstancial de que sea apetecido por éste o aquél, sino en cuanto apetecido, equivale a decir que la *apetibilidad* es la definición de Bien que podrá tomarse en sentido ya transcendental, ya realizado predicamentalmente.

II. No basta la anterior definición, por verdadera que sea, porque se queda en el orden descriptivo : nos es preciso ir algo más hondo. Es decir, así como hemos definido la Verdad Ontológica como *Inteligibilidad*, pero la hemos hecho radicar en la Unidad, del mismo modo hemos de ir ahora a una intuición más honda que nos diga qué es apetecible, radicándolo en lo que es Verdadero, porque sólo lo que constituye en el orden del Ser tiene la «perfección» que «perfecciona» o constituye como Bien.

La intuición última en este orden es que «*es mejor* ser que no-ser». Si es mejor, o Bien, esto es lo que *conviene*, esto es lo que por experiencia *apetecemos*, esto es lo que nos constituye en el Ser siendo *perfección*.

Por tanto se completa la anterior definición diciendo : lo apetecible es capaz de que sin contradicción sea intrínsecamente término de una posible apetición, precisamente porque 1.° ser es mejor que no ser, 2.° sólo lo que es Verdadero (excluyendo no-ser) puede *constituir* en el Ser al que lo posea y que así se *perfeccione*.

349 III. No hay que confundir la Bondad transcendental con la predicamental. La predicamental considerará tal ser particular en cuanto «tal» particular (de tal predicamento que tiene uno, y no otro) y lo comparará a «tal» facultad apetente.

Es evidente que pudiendo variar la facultad no todo será predicamentalmente Bueno ; pero podrá serlo transcendentalmente, si tiene en sí intrínsecamente la capacidad radical de que *si hay una facultad* apetente bien dispuesta (de lo cual prescinde la noción transcendental) pueda sin contradicción

ser término de su apetición porque pueda constituirla en un ser o Perfección.

IV. *Apetito* es la inclinación o tendencia al objeto.

Así como la Verdad Lógica supone en el Entendimiento un movimiento cuyo final es centrípeto (asimilar en sí la cosa conocible) ; así por el contrario la Bondad supone en la Voluntad un movimiento cuyo final es centrífugo (dirigirse a la cosa para unirse a ella asimilándola como Bien y así constituirse en el Ser, o Perfección).

El Apetito puede ser innato y elícito.

Apetito innato es aquel que *procede de una naturaleza como naturaleza* ; y por tanto, o no requiere previo conocimiento (v. gr. los movimientos de los animales recién nacidos para comer), o cuando hay un previo conocimiento no proviene del conocimiento de una cosa particular en cuanto tal, sino que a través de cualquier conocimiento revela, por su constancia y universalidad, que proviene de la naturaleza como tal (v. gr., a través de cualquier bien finito el hombre apetece con Apetito innato la felicidad, que puede darle el Bien infinito : lo cual aparece porque por su naturaleza tiende a no satisfacerse con ningún Bien finito, sino que con universalidad y constancia se dirige siempre a otros mayores).

Apetito elícito es aquel que procede del conocimiento de un Bien ocasional (v. gr., apetecer ir al monte, o al mar, a tal clima o a tal otro).

Bien «para sí» es aquel que es Bien para el mismo sujeto en quien radica la facultad apetente (v. gr. la propia naturaleza es buena para el cordero, que la defiende con el apetito que se manifiesta en el instinto de propia conservación). *Bien «para otro»* es aquel que es tal para otro sujeto en quien radica la facultad apetente, distinto de aquel que es apetecido (v. gr. el cordero es Bueno para el lobo que lo acecha).

Tanto el Bien «para sí» como el Bien «para otro» puede ser de tres clases.

Bien honesto es aquel que conviene porque perfecciona a una naturaleza como tal naturaleza (v. gr. es un Bien honesto para el hombre ser hombre, ser sensible, ser animal, ser racional).

Bien útil es aquel que conviene porque conduce como medio a otro Bien (v. gr. el lápiz me es apetecible porque conduce al Bien que es poder escribir).

Bien deleitante es aquel que conviene porque trae deleite (v. gr. es apetecible pasear cuando uno está cansado, por el deleite que causa).

El Bien honesto puede ser : *a)* en orden a las *costumbres* : *o bien honesto moral* es aquel que conviene a la naturaleza racional y libre, precisamente en lo más propio y específico suyo, es decir, en cuanto libre que tiende al fin último que ha de merecer ; *b)* en orden a la *mera naturaleza* : *o Bien honesto natural* es aquel que conviene a la naturaleza racional (o no-racional) no precisamente en cuanto al fin último que haya que merecer, sino en cuanto a todo lo demás que constituye la naturaleza en su Perfección.

En su misma conciencia experimenta el hombre que si tiene un mal que sólo se oponga al Bien honesto natural, queda hecho malo «en cuanto a algo» (mal escritor, mal soldado, mal médico, etc.) ; pero por el mal que se opone al Bien honesto moral queda hecho malo «sin más» (mal hombre). De modo semejante, la alabanza por un Bien honesto natural lo hace bueno «en cuanto a algo» (buen gobernante, buen negociante, buen filósofo), pero por un Bien honesto moral, la alabanza interna lo hace bueno «sin más» (bueno como «hombre») ; naturalmente, se entiende en cuanto *a aquella acción o a aquel Bien*, pues puede sentir la alabanza que lo hace «bueno» por una acción y sentirse «malo» por otras.

Observaciones.

1. Puede decirse que el Bien transcendental es la noción de *Perfección apetecible* (n. 348, 1) *como tal*, que así *indiferenciada* es común a las tres clases de Bienes (honesto útil, deleitante) ; o también *Perfección esencial* (la propia de cada esencia, no las perfecciones añadidas accidentalmente, que pueden darse o no darse, pues éstas ya serían Bien predicamental), la cual se da siempre en los Bienes honestos, como en los útiles y en los deleitantes.

II. Entendido el Bien como noción transcendental tiene sólo Distinción de razón entre sus tres clases : toda perfección apetecible tiene la capacidad radical de que (supuestos los otros requisitos extrínsecos, como es la facultad apetente bien dispuesta) pueda ser a la vez honesta, deleitante y útil (aunque algunos filósofos discuten que el Bien útil sea noción transcendental : discusión de que aquí prescindimos).

Esta Distinción de razón basta, v. gr., para fundar una Moral o Ética cuyo objeto, si es el Bien en cuanto útil, será pragmatística ; si en cuanto deleitante, será hedonística ; si en cuanto honesto, será teística, fundada en las relaciones del hombre con Dios.

Diversas doctrinas.

352 Dos grupos principales de adversarios tiene la doctrina de que todo ser es, en cuanto Ser, Bueno :

A) *Irracionalistas*. Los que niegan la Verdad del Ser también niegan que el Ser Verdadero constituya en el ser o dé la Perfección apetecible por ser mejor ser que no ser : así, v. gr., los Dualistas, de quienes hablaremos en el n. 387.

B) *Criticistas agnósticos*. Los que separan del Ser el Atributo de la Unidad y de la Verdad, paralelamente también separan del Ser el Atributo de la Bondad. Por esto Kant establece que con la Razón Práctica (no con la Especulativa) se alcanzan los Nóumenos que son los que se refieren al Bien moral. *Los Valoristas* (n. 399), en pos de Kant, niegan que los Valores sean Ser, y consiguientemente no pocas veces caen en el relativismo valoral, y otras veces en el agnosticismo valoral, para hacer que se capten los Bienes de un modo irracional, como sería una «intuición emocional». Junto a ellos puede colocarse A. SCHOPENHAUER (1768-1860), que, admitiendo solamente la Estética transcendental de Kant, es decir, su agnosticismo conceptual, pretende que intuimos la cosa «en sí» como Voluntad o tendencia. Ésta proyecta mediante la Razón especulativa la representación del mundo, de modo ilusorio, para hallar en él la saciación de su infeli-

cidad ; pero como esto es imposible, negando todo ser (es decir : entiende el del mundo), cae en el reposo de la extinción del deseo o Nirvana de la cosa «en sí» o «No-ser de apetición». «Nada de apetición». De Schopenhauer no trataremos de propósito porque todo su sistema depende radicalmente de los presupuestos agnósticos de Kant, ya rechazados.

Grado de certeza.

353 Lo mismo que anteriormente (n. 344) tenemos por metafísicamente cierto que todo ser es Bueno en cuanto Ser.

Sólo hay diferencias entre los escolásticos en cuanto al modo de explicarlo, a saber, si poniendo la raíz en la «Conveniencia» o en la «Perfección», etc., en lo cual damos como más probable la doctrina que con Santo Tomás y Suárez explica la razón última del Bien por la Perfección.

Demostración.

354 I. Santo Tomás, con su nitidez y profundidad habituales, resume así las intuiciones fundamentales sobre este punto : «La noción de *Bien* consiste en que algo sea *apetecible*. Por ello el Filósofo dice en el I.° de la Ética que ***Bien*** ***es aquello que todas las cosas apetecen*** ; pero está claro que en tanto uno es apetecible, en cuanto es *perfecto* ; pues todas las cosas apetecen su *perfección*. Pero en tanto es uno perfecto, en cuanto está en *acto* : por donde es claro que en tanto algo es *bueno*, en cuanto es *ser* ; pues ser es la *actualidad* de todas las cosas, como consta por lo dicho [q. 3, a. 4 ; q. 4, a. 1, ad 3]. Por donde es manifiesto que *Bien* y *Ser* son lo mismo realmente ; pero *Bien* expresa la noción de *apetecible* [o referible al Apetito], que no es expresada por la de *Ser*» (I.ª, q. 5, a. 1, c.), y por ello Bien es un Atributo.

II. Si analizamos ahora este texto famoso, señalando sus puntos clave, nos encontraremos con dos raciocinios concatenados :

A) *De una parte un hecho de experiencia:* que apetecemos y apetecemos la Perfección (o lo que aprehendemos como Perfección), y que llamamos Bien a lo que todos apetecen.

Hay que advertir a propósito de este punto, que no se acude a la experiencia como para una prueba a posteriori (recuérdese lo dicho en el n. 202, 3.°; 204, *B*; 256), a saber, que así como de sólo la noción de Ser no se deduce la de *Entendimiento*, sino que es ésta una intuición primera, puesto que entendemos, y comparando entonces la noción de Ser-Uno con la de Entendimiento intuimos la extensión o conveniencia entre ambos o capacidad del Ser-Uno para terminar el acto de Entendimiento, que es el Atributo de la Verdad; del mismo modo, no se deduce a priori de la sola noción de Ser la de *Voluntad*, sino que es también una intuición primera la de que apetecemos; y comparando entonces la noción de Ser-Verdadero con la de Voluntad intuimos la capacidad radical que tiene el Ser entendido en lo que es, para poder constituir en el Ser por su posesión, siendo término de una apetición.

B) *De otra parte apela a lo que ya conocemos sobre la noción de Ser:* todo lo que es Perfección es Ser; también todo ser, en cuanto Ser, es Perfección, como dice su mismo nombre latino: «*per-ficit* in Esse», «per-fectio», es decir, si sólo el Ser es lo que constituye en la Existencia, sólo él es la razón de la Perfección, que constituye en «ser aquello», «ser mejor», ya que es mejor ser que no-ser; pero sólo el Ser constituye en el ser, porque es absoluta su transcendentalidad.

III. Resumamos en forma la anterior Argumentación:

355 *A)* Aquello que todos apetecen = es Perfección.
Bien es = aquello que todos apetecen.
Luego Bien = es Perfección.

Mayor: es la experiencia fundamental de que así como entendemos conscientes de la Verdad de que conocemos (sin conocer que lo conocido es Verdadero, o conforme con la realidad, no haríamos juicios), asimismo una experiencia fundamental, primera en su orden, es que apetecemos y apetecemos

la Perfección, o aquello que imaginamos o concebimos en cuanto Perfección.

Menor: es la misma definición, sacada del uso ordinario: precisamente aquello que todos apetecen, lo llamamos Bien en cuanto lo apetecen, o porque lo toman bajo la apariencia de Bien.

B) En esta segunda parte se muestra que en todo ser, en cuanto Ser, se halla esta misma noción fundamental de que perfecciona en el ser o constituye en el ser :

Lo que perfecciona en el ser = es Perfección.
Pero sólo Ser = perfecciona en el Ser.
Luego sólo Ser = es Perfección.

Mayor: en la primera parte se han sentado como transcendentales (luego de igual extensión y por tanto convertibles) las nociones de Bien y Perfección.

Menor: es una expresión de la noción de Ser con los Atributos de su Unidad y Verdad. Pero adviértase : así como por probar que la «humanidad» constituye a Pedro, Luis, Jaime, ..., en ser «hombres» no se dice que *baste* para que sean Pedro, Luis, Jaime (pues tienen además muchas notas accidentales) ; así por decir que todo ser *es Perfección en cuanto Ser* (Perfección transcendentalmente, o radical apetibilidad) no se dice que lo sea predicamentalmente (respecto de «tal» facultad particular).

Objeciones.

1. Si Bien es apetecible, y todo ser es Bien ; entonces todo ser es apetecible. Pero no es verdad que todo ser sea apetecible (como se ve en la experiencia). Luego no es verdad que Bien sea apetecible y que todo ser sea Bien.

Resp.: Dist. la *Mayor* : todo Ser es apetecible, es decir, radicalmente apetecible, intrínsecamente apetecible, es decir, capaz de hacerse sin contradicción término positivo de una apetición *si hay una facultad* apetente bien dispuesta (de lo cual prescinde la noción transcendental de Bien), lo *Concedo* ;

es no sólo radicalmente apetecible, sino predicamentalmente apetecible respecto de cualquier ser colocado en un predicamento o naturaleza o circunstancia particular, lo *Niego*; *Contr.* la *Menor*: no es verdad que todo Ser es apetecible predicamentalmente, lo *Concedo*; ni transcendentalmente, lo *Niego*.

2. Los vegetales y las Substancias inorgánicas, como no son conscientes, no apetecen el Bien; luego para ellos no es Bien lo apetecible.

Resp.: el Bien les es algo intrínsecamente apetecible, es decir, en la misma medida en que haya una facultad apetente capaz de constituirse en su Perfección o Ser, por ellos, ellos tendrán todo lo que se requiere para poder ser término de esta apetición. Santo Tomás contesta que el Bien es a todos amable «en cuanto cada cosa tiene connaturalidad para aquello que le es conveniente según su naturaleza» (I.ª IIae., q. 26, a. 1, ad 3); pues hay «cierto apetito que no sigue a un conocimiento que tenga el mismo apetente, sino que tiene otro [el que creó su naturaleza, Dios]: y este tal apetito es llamado *apetito natural*: pues las cosas de la naturaleza apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por un *conocimiento propio*, sino por un conocimiento del que formó aquella naturaleza».

Complemento doctrinal sobre los tres atributos.

357 I. Santo Tomás, y con él todos los grandes Maestros de la tradición filosófica cristiana, se plantean una objeción, cuya solución hay que indicar.

La noción misma de «Propiedad» o «Atributo» requiere que *añada algo* a la definición de la Esencia cuya Propiedad es (n. 329); ahora bien, si la Unidad, Verdad, Bondad, no añaden nada al Ser, no son Atributos del Ser, sino nociones pertenecientes a la misma definición o Esencia del Ser; pero si añaden algo para poder serle Atributos, entonces 1.° si esto que añaden es a su vez Ser, Uno, Verdadero, Bueno, se produce el proceso al infinito; 2.° si esto que añaden no

es tal, entonces no es última la noción de Ser, pues no transciende estas notas ; 3.° además de que esto que se añade ya aumentaría la comprehensión del Ser y por tanto no sería noción transcendental.

La respuesta que dan Santo Tomás y Suárez (la de Escoto coincide con su teoría de los Modos antes expuesta, n. 294) consiste en decir :

A) La noción de *Unidad* añade a la de Ser, la de ser «in-diviso», es decir, añade algo *negativo*, negación de división. Por tanto, lo que añade la noción de Unidad no es Ser real, sino Ente de razón (n. 375) ; por tanto no aumenta la comprehensión del Ser, no disminuye su extensión ni requiere tener a su vez otros Atributos del Ser (sino en la medida en que se dirá del Ente de razón, n. 382, *c*).

B) Las nociones de *Verdad y Bondad* no añaden, como la de Uno, algo negativo, sino algo *positivo*, pero *de razón* : una Relación de poder ser término intrínseco de un Conocimiento o de una Apetición ; pero esta Relación o Referencia tampoco es Ser real, sino Ente de razón : si se tratara de la Referencia que «este», «tal» ser existente tiene a «aquella» facultad existente, la Relación podría ser real ; pero la Relación de *Ser en cuanto Ser* respecto de una facultad *en cuanto tal*, o sea «si existe», expresa ciertamente un fundamento real, pero ella no es Relación real, ni Ser real ; por tanto tampoco recurre la anterior dificultad.

II. Por consiguiente, una cosa es lo que los Atributos *expresan* y otra es lo que *añaden* al Ser en cuanto Ser :

A) *Expresan* el Ser + con un Ente de razón fundado, que para la Unidad es meramente negativo (aunque también podría consecuentemente expresarse de modo positivo como Relación del Ser a sí mismo, Relación de conveniencia, por cuanto exige ser lo que es, en la medida en que sea Ser) ; para la Verdad y Bondad, Ente de razón positivo fundado. Por tanto, si expresan el Ser real + una Relación de razón, lo expresado es algo real (como si defino «ciego» así : «hombre + ceguera», la «ceguera» en cuanto privación de vista es Ente de razón, pero el concreto «ciego» es real) ;

B) *Añaden*, pues, al Ser algo de razón fundado, según

explica Santo Tomás: «*Uno* que se convierte con Ser [es decir, Uno transcendentalmente] no añade sobre el Ser más que negación de división, no como si *sólo expresase* la misma *indivisión*, sino su substancia *con* esta indivisión; pues *Uno* es lo mismo que *Ser indiviso*» (*De Pot.*, q. 9, a. 7, c.; *De Ver.*, q. 21, a. 1, c.).

III. De aquí se sigue que en estos casos, por razón de la suma transcendentalidad o carácter absoluto de lo intuido con el concepto de Ser, no hay la capacidad o posibilidad de distinguir, en el término abstracto, un sujeto y una forma: por tanto, *de hecho* expresan lo mismo Uno que Unidad; Verdadero que Verdad; Bueno que Bondad; pero difieren *en el modo*, según que lo expresen a modo de sujeto con una forma, o a modo de forma.

TESIS 2.ª: LAS DISTINCIONES, EL ENTE DE RAZON Y EL MAL NO CONTRADICEN LOS ATRIBUTOS TRANSCENDENTALES DEL SER, POR DARSE EN LO PREDICAMENTAL

Nexo con la tesis precedente.

58 Ya hemos indicado (n. 327) que ayuda mucho a comprender mejor una noción, investigar su opuesto, es decir, qué importa negar aquella noción. Así, estudiando la negación de Identidad, la negación de Verdad, la negación de Bondad, comprobamos que sólo se dan en el orden predicamental, lo cual perfecciona nuestro conocimiento de la Ontología.

Pero sobre todo estas nociones tienen muy grande utilidad práctica para el estudio de todo lo que queda de Filosofía y para la Teología, pues frecuentemente se emplea la noción de Distinción; además, sin conocer la naturaleza del Mal no se plantea acertadamente la solución del problema del Mal; por último, con frecuencia se emplean nociones como la de «nada» (v. gr. al definir la Creación: «producir algo de la nada») que reciben impugnaciones del campo filosófico, porque objetan que es un pseudoconcepto, a las cuales es preciso saber qué hay que responder.

1.ª PARTE : HAY DISTINCIONES REALES Y DE RAZÓN, QUE EXPRESAN UNA NEGACIÓN DE IDENTIDAD PREDICAMENTAL

Estado de la cuestión.

359 Cuando pronunciamos una Proposición afirmativa diciendo «S es P» afirmamos una conveniencia ; cuando pronunciamos una Proposición negativa, «S no es P», afirmamos una disconveniencia. Pero, ¿qué conveniencia en el primer caso?, ¿qué disconveniencia en el segundo?, ¿pequeña o grande? Esto no lo dice el mero hecho de negar. Precisamente por ello hay en el lenguaje una ambigüedad que es conveniente precisar.

Al afirmar no digo que haya siempre identidad *total* ; v. gr., si mirando un terrón de azúcar digo : «Esto blanco es dulce», únicamente afirmo : «Este *sujeto* (que tiene la forma de blancura) es este *sujeto* (que tiene la forma de dulzura)», pero no digo que «la blancura» sea «la dulzura» ; ni digo que el «sujeto» azúcar sea la «forma» de blancura, sino que «tiene» blancura ; ¿cómo la tiene?, ¿de un modo puramente accidental, así como el agua tiene el Accidente de la ebullición cuando se ha calentado a cien grados?, ¿como una Propiedad física?, ¿cómo un Atributo, ¿cómo una noción esencial? Todo esto queda impreciso, como queda imprecisa la negación de Identidad, v. gr., cuando digo «el agua no hierve» : puede entenderse «en cuanto agua» (pero «ésta», «ahora», sí), es decir, «no está identificado con su esencia tener que hervir», o sea, hay cierta Distinción entre ser agua y hervir ahora ; pero entendiéndolo accidentalmente, entonces es verdad que hay «cierto» grado de identificación, el que pertenece al Accidente que radica en una Substancia.

Un buen medio para precisar estas nociones es el estudio de las Distinciones.

Nociones.

360 I. *Unidad* es *negación de división.*

Unidad predicamental es aquella negación que conviene a unos y no a otros ; o en un momento y no en otro ; o sea *aquella indivisión que tiene un ser en cuanto pertenece a tal categoría o grado de perfección de los seres.*

Identidad es la *total conveniencia en la entidad.* La Unidad transcendental exige que todo ser sea idéntico a sí mismo en la misma medida en que es ; pero no exige que todo lo de él sea idéntico a todo : es decir, no exige que sea simple, puede tener en sí partes, de una manera o de otra, entre las cuales, si se comparan, se pronunciará cierta negación de Identidad. Si por el contrario se compara lo expresado por el Sujeto y por el Predicado de un juicio y al advertir su total conveniencia se afirma que convienen, entonces hay en ello Identidad.

Distinción es *cualquier negación de Identidad.*

II. *Distinción real y de razón.*

Distinción real es aquella en la cual la disconveniencia en la entidad, expresada por el Sujeto y el Predicado, 1.° está *actualmente* en la cosa, 2.° o sea, nuestra mente no la hace, sino *sólo la enuncia* ; pero no se dice si esta disconveniencia es grande o pequeña, sino únicamente que antecede a la acción universalizadora o precisiva de la mente.

Distinción de razón es aquella en la cual la disconveniencia entitativa expresada por el Sujeto y el Predicado, 1.° no está actualmente en la cosa, sino que a lo sumo estará *potencialmente,* o sea *fundamentalmente,* o sea que habrá en ella la *capacidad* de que una mente que prescinde y universaliza, exprese aquella cosa con diversas expresiones no sinónimas ; 2.° o sea es nuestra mente quien no sólo enuncia, sino que *hace* esta distinción, aunque con ello a veces exprese que la cosa es tal que permite ser expresada así.

III. *Distinción de razón raciocinada y raciocinante.*

361 *Distinción de razón «raciocinante»* es aquella cuyo único fundamento es la naturaleza de la mente humana que puede

expresar una realidad poniéndola bajo dos Términos : Sujeto y Predicado, a los cuales ha distinguido para poder emitir el juicio afirmativo ; luego 1.° se da en lo expresado por *conceptos sinónimos* (cada uno de ellos expresa exactamente lo mismo que el otro), v. gr. entre el definido y la definición ; 2.° puede por consiguiente decirse de cualquier cosa con sólo multiplicar las expresiones sinónimas o dando su definición (v. gr. Dios es Ser Necesario ; Roma es la capital de Italia ; un pato es un ganso, etc.), y por tanto no expresa que haya ningún fundamento o disposición particular en aquella realidad que se enuncia con tales términos.

Distinción de razón «raciocinada» es aquella por la cual se expresa una cierta disconveniencia entitativa entre lo enunciado por el Sujeto y por el Predicado, pero no como si estuviera actualmente en la cosa (sería ya Distinción real), sino sólo potencial, o sea *fundamentalmente* ; de suerte que se dice algo de la cosa, expresada con esta Distinción : que es tal que permite ser expresada así ; luego 1.° se da entre lo expresado por conceptos *no sinónimos*, sino cada uno de los cuales expresa más o menos declaradamente su objeto ; .2° no puede, pues, pronunciarse de cualquier cosa, sino *sólo cuando ella tiene el fundamento o capacidad de ser expresada así* (v. gr., si defino la Esencia de Dios como «Ser Necesario», en esta Esencia no hay el fundamento o capacidad de ser expresado con esta Distinción, porque diciendo que su Esencia «es» Existir (o Ser Necesario), la Distinción es «raciocinante» tan sólo y denota una mayor Unidad ; en cambio, si digo «alma espiritual» e «inmortal» expreso que la cosa es tal que me permite que la exprese desde el ángulo de visión de lo que es su Esencia, o de lo que es su Atributo ; o bien si digo «animal» y «racional», etc.).

IV. *Advertencia importante.*

362 Es preciso insistir en el peligro que hay de engañarse por la palabra «de razón», pues a veces se cree que esta Distinción no expresa nada de la cosa, porque no es Distinción real. Sin embargo expresa algo : no que haya una disconveniencia entitativa, positiva, *actual*, que anteceda la labor abstractiva o universalizadora de la mente, pero se expresa

que hay en ella una *menor Unidad o disconveniencia fundamental*, tal que la mente humana abstrayendo una nota pueda expresarla con un concepto que no será sinónimo de otro concepto con que expresará el mismo objeto.

Si tengo ante mí un campo triangular y digo: «*su área* es la *mitad de la base por la altura*», y según esto determino la cantidad de sacos que se requerirán para sembrar trigo en él, al decir «es aquello cuya área será la mitad de la base por la altura» no digo este «es» como si el Predicado expresase algo que estuviese escondido *actualmente* en un rincón del campo; pero sería por ello falso decir que no he expresado nada: he expresado que la extensión triangular de aquel campo es tal, que encarna en sí la exigencia que puede ser formulada por mi mente abstractiva mediante el aserto «su área es la mitad de $b \times a$», el cual precisamente por ello regirá todo lo que en aquel campo se realice.

V. *Adecuada e Inadecuada.*

363 *Distinción de razón raciocinada adecuada* es aquella cuyos dos conceptos son perfecta y mutuamente precisos, es decir, que ninguno de los dos incluye al otro (v. gr., si digo «animalidad» y «racionalidad»: la animalidad del hombre importa que haya cuerpo y alma unidos, pero los expresa *en cuanto principio de operaciones sensitivas*; la racionalidad del hombre también los importa, pero los expresa *en cuanto principio de operaciones intelectuales*).

Distinción de razón raciocinada inadecuada es aquella cuyos dos conceptos no son perfecta y mutuamente precisos, porque o bien ambos se incluyen parcialmente uno a otro, o bien uno de ellos al otro (v. gr. «Ser» no dice «Uno», pero «Uno» dice esencialmente «Ser»; «Animal» no dice «Hombre», pero «Hombre» dice «Animal»; «Color» no dice «Rojo», pero «Rojo» dice «Color», etc.).

VI. *Fundamento de la Distinción raciocinada.*

364 Hemos dicho que por ella se importa que haya en la cosa un fundamento. Este fundamento puede provenir: 1.° *de que la cosa tenga tal grado de Unidad y de Perfección* que permite ser expresada por la mente con varios conceptos no sinónimos, que no requieren una disconveniencia actual

en la cosa, antes de que la mente los pronuncie (v. gr., si digo de un hombre que es «ser - substancial - corpóreo - viviente - sensitivo - racional») ; 2.° *de que la cosa tenga semejanza con dos seres* en los cuales son distintas actualmente las perfecciones expresadas por dos conceptos en la raciocinada (v. gr., se distinguen realmente un vegetal y un animal, lo cual da fundamento para distinguir en un hombre los conceptos de «vegetativo» y «sensitivo») ; 3.° *de que la cosa tenga relación a varios* desde los cuales será expresada (v. gr., el Ser referido al Entendimiento es Verdadero ; referido a la Voluntad es Bueno).

VII. *Distinción real positiva y negativa.*

365 *Distinción real negativa* es aquella en la cual lo expresado por dos conceptos es (en uno o en ambos) físicamente nada (v. gr., las tinieblas y la muerte, si digo «las tinieblas no son la muerte»).

Distinción real positiva es aquella en la cual lo expresado por ambos conceptos no es físicamente nada, sino algo existencial.

La Distinción real se llama a veces «inadecuada», si se da entre un Todo y una de sus Partes, v. gr., entre «Hombre» y «Mano». Se llama «adecuada» en el caso contrario.

VIII. *Distinción real mayor y menor (o modal).*

366 *Distinción real mayor* es aquella que se da entre Substancias o entre Accidentes «absolutos» o entre éstos y aquéllas.

Distinción real menor es aquella que se da entre un Accidente «modal» (llamado también «Modo físico» o «Modo») y cualquier otra entidad física (Accidente absoluto, Substancia incompleta o completa).

IX. *Explicación del Modo.*

Veremos más adelante (nn. 447-468), que hay Distinción real entre la Substancia y el Accidente. Pero observaron algunos filósofos posteriores a Santo Tomás que hay dos clases de Accidentes, unos que llamaron Absolutos y otros que llamaron Modales.

Un hombre existente es una Substancia completa. Esta Substancia está determinada por muchísimos Accidentes, con los cuales actúa, se manifiesta en el mundo espacio-temporal,

de tal manera, que conozco una Substancia precisamente «por los Accidentes», «a través de ellos», ya sean Propios (que después de fluir de la Substancia inhieren en ella), ya no lo sean; v. gr., conozco a un amigo llamado Arístides como aquel que se manifestará con tal timbre de voz, tal color de la piel, tal figura externa, tal volumen, etc.; o bien conozco el mercurio como aquel metal que se me manifiesta como líquido a la temperatura ordinaria, con color plateado, con peso atómico igual a 200'61, etc.

Los Accidentes, pues, no existen sino las Substancias con Accidentes. Por esto se dice que las Substancias están «en sí», mientras que los Accidentes «están en otro».

Ahora bien, para advertir que hay dos clases de Accidentes, los Absolutos y los Modos, pongamos un ejemplo: quiero unir dos papeles; para ello tomo una goma; la goma es una Substancia: para que ella determine los papeles a quedar unidos, no basta que haya goma, sino que la goma engome, es decir, que *ejerza la acción* de unir; no basta que acerque mi mano a un coche, se requiere que ejerza la acción de comunicar una presión o presionar. El *ejercicio* de unir, el mismo unirse, la unión formal, o la misma presión, es un Accidente modal que determina las Substancias a estar «unidas», «repeliéndose», etc.

367 Con esto aparecen las diferencias que hay entre el Modo y el Accidente Absoluto: 1.°, el Modo no es algo «que» determina, sino la «última determinación»; 2.°, por tanto, precisamente porque el Modo es esta «última determinación», cuando determina a la Substancia no es «algo *que* inhiere», sino «la misma *inhesión*» determinante a que estén unidos o presionados, etc.; 3.°, por ello se ve que si quiero concebir un Modo *sin* sujeto (*separado* del Sujeto que determine), entonces aparece en esta misma noción una *contradicción formal*; pero porque el Accidente absoluto es «algo que» inhiere o determina, no aparece en su misma noción esta contradicción formal al concebirlo sin el ejercicio de inherir o determinar, sino *sólo la contradicción física* propia de todas las leyes físicas del cosmos.

368 Algunos ejemplos nos ayudarán a comprenderlo: el

movimiento con que cae una piedra se distingue de la piedra modalmente ; y por ello hay contradicción formal en concebir un movimiento sin móvil ; pero no hay contradicción formal en que conciba que si la Substancia material se me manifiesta *cuantitativamente* con una extensión dada, pueda por una acción «X» ser conservada esta cantidad, sustentada no ya por aquella Substancia, sino por esta otra acción sobreañadida. Habrá en esto *repugnancia natural*, física, la de todas las leyes que conocemos como físicamente ciertas, pero no aquella *repugnancia formal* que aparecía al considerar el Modo sin sujeto.

Ejemplos de Modos : la *figura* externa (en cuanto una Substancia, v. gr., una masa de cera blanda, tenga indiferencia para que pueda cambiarse su figura sin que ella perezca, o sea permaneciendo en cuanto a algo verdaderamente la misma) ; el *movimiento* ; la *acción* en sentido de la última y formal determinación del ejercicio de una Potencia activa ; la *unión formal* ; la *ubicación* (para aquellos que admiten que sea un Modo, como contacto con los cuerpos circundantes), etc.

Son Accidentes Absolutos : la *cantidad* ; los corpúsculos o *fotones* (si la luz no es Substancia : prescindimos de ello ahora), pero su vibración o movimiento sería un Modo : la *energía* ; un *pensamiento*, una *volición* (en estos dos casos aparece contradicción formal en que puedan permanecer separados de su Sujeto, pero no por ser Accidentes absolutos, sino por ser actos vitales, cuya esencial pertenencia al viviente hace que no puedan concebirse sin él, es decir, aparece la contradicción formal señalada por ser «tales» Accidentes, no por ser Accidentes).

X. *Composición.*

369 Así como Distinción es separación de partes de un Todo, Composición es unión de ellas para formarlo ; por tanto, a cada Distinción le corresponde una Composición (excepción hecha de la Distinción real negativa, como es obvio). Es útil conocer esta terminología : Composición Física (corresponde a la Distinción real mayor), Modal (a la Distinción menor o modal), Metafísica (a la Distinción de

razón raciocinada *adecuada*), Lógica (a la Distinción *inadecuada*), Meramente Lógica (a la de razón raciocinante).

Diversas doctrinas.

370 Todos los que nieguen el valor de los conceptos universales formados porque la mente prescinde algunas notas cuyo contenido está realmente identificado con las otras que se dan en un ser existente, negarán también el alcance de la Distinción de razón raciocinada ; como, v. gr., los *empiristas*, los *nominalistas*.

En cuanto a los Modos no es cuestión de Escuelas, sino de filósofos admitirlos o rechazarlos ; pero muchas veces su negación proviene de que se imaginan que el Modo sería algo más que, v. gr., el mismo Movimiento, que la misma Acción, etc. ; otros se oponen porque han definido la Distinción real como aquella con que hay dos «cosas», y no siendo los Modos propiamente «cosa», sino modificación de la misma cosa, su negación de los Modos difiere sólo con las palabras de la posición de los que los admitimos. Mucho de esto se hallará en uno de los más destacados adversarios de los Modos, el P. DOMINGO PALMIERI, S. I. (1829-1909), en cuyo *Curso de Filosofía* expone un buen número de objeciones contra la Distinción Modal.

Grado de certeza.

371 Que no hay Distinción real y de razón raciocinada consta con la misma Certeza con que consta en Criteriología la realidad de seres individualmente distintos (n. 172) y expresados mediante conceptos universales (n. 187), de suerte que puede decirse que, dada la experiencia fundamental, se seguiría contradicción al negar estas Distinciones por negar estos hechos fundamentales, y en este sentido es metafísicamente cierta esta doctrina. Pero esto no atañe a las diversas *maneras de explicar*, v. gr., la Distinción de razón (si con

la que antiguamente llamaban «precisión formal» o «precisión objetiva», de que aquí prescindimos), sino sólo al núcleo fundamental.

Que los Modos son un grado de Distinción real, menor que el que hay en los Accidentes absolutos, es cuestión de menor Evidencia e importancia, en la cual no están acordes los autores ; y por ello la damos como por lo menos muy probable.

Demostración.

372 I. Si expresamos a veces con nuestros términos una disconveniencia entitativa *actual,* entre entidades, *antecedente* a la labor abstractiva de la mente ;

II. Otras veces con conceptos universales nociones *prescindidas* por la mente humana ;

III. Finalmente, expresamos una disconveniencia entitativa *actual,* pero *menor* que la del Accidente absoluto = entonces 1.°, se dan las Distinciones real, de razón raciocinada y modal ; 2.°, negando un determinado grado de Identidad en el orden predicamental.

Pero se dan las tres condiciones I, II y II antes expresadas.

Luego, 1.°, se dan las Distinciones real, de razón raciocinada y modal ; 2.°, negando un determinado grado de Identidad en el orden predicamental.

Menor: en Criteriología se demostró la objetividad con que aprehendemos la realidad mediante conceptos universales y tal como se da singularmente. También, supuesta la Distinción real entre Substancia y Accidente (n. 466) se demuestra que es un grado menor el de la Distinción modal, porque hay Accidentes que quitan la indiferencia de una Substancia singular para recibir ya una, ya otra denominación, determinándola «últimamente» o «en ejercicio último», no como los Accidentes absolutos («algo que se ejerce»).

Complemento doctrinal.

1.° Como es obvio, se ha dicho que entre los Modos y la Substancia (o el Accidente absoluto y el Modo) hay Distinción real, supuesta la Definición antes dada (n. 360, II) de Distinción real, es decir, cualquier disconveniencia entitativa que se dé *actualmente* en un ser singular, la cual es suficiente para decir con verdad «A no es B» ; pero si por Distinción real se entendiese que llegue a constituir una «cosa» («res» en latín), entonces no sería real.

Nótese de paso : *A)* Cuando Suárez habla con propiedad de terminología, entiende con la palabra «res» todo lo que no es mero «Modo» (es decir, será : o Substancia completa, o Incompleta, o Accidente absoluto) ; *B)* con terminología impropia, «real» a veces se toma como equivalente a «existente» y se opone entonces a «meramente posible» ; *C)* otras veces (especialmente cuando se habla de Ser real, o de Esencia real) la palabra «real» incluye tanto lo «existencial *actualmente* dado», como lo «*meramente* posible», y se opone en este sentido sólo a «Ente de razón», cuyo contenido no es apto para existir. El contexto determinará en qué sentido se habla de «res» y «real».

2.° No hay que concebir que el Modo es algo que se dé de manera discontinua : el Movimiento con que algo muda de lugar o de cualidad es una fluencia modal continua. Como tampoco hay que concebir que por el hecho de que el Modo no sea Substancia, no haya Modos Substanciales, es decir, cuyo término no sea constituir una Substancia (se entiende : «dando la última determinación») ; v. gr., no es el hombre meramente un cuerpo y una alma yuxtapuestos, sino unidos substancialmente : siendo el alma de suyo indeterminada o indiferente para poder existir con o sin el cuerpo, el modo físico de unión será un Modo substancial.

3.° Hay Signos para conocer si una Distinción es de razón o real (ya menor, ya mayor) : *A)* Si puede permanecer un elemento singular sin una determinación que antes no tenía en el orden existencial, había Distinción real entre él

y aquella determinación ; *B)* Entre Producente y Producido, por lo menos en cuanto son Producente y Producido (v. gr., en la Trinidad) ; *C)* Si atribuyo a una realidad «A» un predicado «B», que excluya «C», *no por una precisión mental con que formule «B»*, sino excluyéndolo *anteriormente a ella,* entonces tengo Distinción real entre «A-B» y «C» ; v. gr., el Principio intelectivo del hombre excluye ser extenso, luego es realmente distinto del cuerpo, que es esencialmente extenso ; la Infinitud y Necesidad de Dios excluyen la Contingencia, luego Dios es realmente distinto de las criaturas finitas y contingentes.

4.° Los Signos para conocer si una Distinción real será modal o mayor, radican en la naturaleza del Modo (nn. 366-368) : si no aparece contradicción formal en que hecha la separación de dos elementos uno permanece o pueda permanecer por milagro, entonces no es Modo ; si ambos son así, entonces la Distinción será mayor ; si no consta esto, pero se ve que es una determinación que nos parece «última», entonces con bastante probabilidad se inferirá que es modal aquella Distinción.

Objeciones.

373 1.ª Si no hay que admitir entidades inútiles, debemos rechazar los Modos. Pero no hay que admitir entidades inútiles. Luego debemos rechazar los Modos.

Resp.: Dist. la *Mayor* : no hay que admitir los Modos entendidos como algo que no es el mismo Movimiento con que un cuerpo se mueve ; la misma figura externa que se da a una cosa ; el mismo ejercicio o actividad, etc., porque esto sería admitir entidades inútiles, lo *Concedo* ; debemos rechazar como inútil reconocer que se den estas entidades (Movimiento, figura externa, ejercicio o acción, presión, ubicación, etc.), lo *Niego.*

2.ª Aquellas entidades sin las cuales una cosa no puede darse no son realmente distintas de ella. Pero el Movimiento, la figura, el ejercicio o Acción, etc., son entidades sin las

cuales la cosa no puede darse. Luego no son realmente distintas de ella.

Resp.: Concedo la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: no puede darse, v. gr., este papel que tengo ante mis ojos, sin tener la exigencia radical de ejercer «alguna» acción, de tener «algún» Movimiento, «alguna» figura, etc., y por tanto, no se distingue la Esencia física del papel de esta exigencia natural, lo *Concedo*; no puede darse este papel sin tener «este» Movimiento o no tenerlo; sin tener «esta» figura plana u «otra» curva; sin tener «esta» Acción u «otra», lo *Niego*. De igual manera *Dist.* el *Consecuente*.

3.ª Si «este» Movimiento, «esta» figura, «esta» acción forman parte de la misma cosa, no se distinguen de ella. Pero forman parte de la misma cosa. Luego no se distinguen de ella.

Resp.: Dist. la *Mayor*: forman la misma cosa existente, pero de tal suerte la forman, que no todo lo que hay en ella le es de igual manera íntimo o esencial, sino que hay en ella cierta disconveniencia entitativa entre ser, v. gr., este carbonato de calcio y estar moviéndose, y por ello puede permanecer verdaderamtente «el mismo» en cuanto a algo, sin aquella determinación, lo *Concedo*; forman la misma cosa, de suerte que le sea igualmente esencial todo aquello con que se da, para no permitir ninguna disconveniencia entitativa, lo *Niego*. — Si me levanto o me siento o ando, hay *en la realidad* cierta disconveniencia entitativa (pues de lo contrario sería igual que estuviera sentado, que andando, y no es igual en la realidad lo uno que lo otro); pero si yo estuviera totalmente identificado con una de estas determinaciones (v. gr., con la de moverme de un sitio a otro), entonces cuando esta determinación no se da, tampoco ya existiría. Luego esta disconveniencia entitativa «actual» con que una cosa singular es indiferente para ser «tal» o «cual», cumple la Definición de Distinción real. — Por otra parte, lo que añade el Modo más que «cosa» es «modi-ficar» la misma «cosa», ponerla de otro «modo», y por ello se llama esta Distinción «modal». — Puede concebirse, pues, precisamente porque el Modo no tiene nada absoluto, sino la

última determinación, que, en cuanto a algo, es realmente distinto de la cosa, y en cuanto a algo, no : v. gr., la figura con que pongo una «curvatura» a este papel no es lo mismo que «este papel» ; se distinguen «curvatura» y «papel» ; pero en cuanto esta curvatura es, digamos, «papirácea» es realmente lo mismo. Por esto decían los escolásticos que es «Distinctio *in re*» más que «inter *rem* et *rem*». — Por lo demás, adviértase : en la misma medida en que me conste que hay en el orden existencial una realidad indiferente para recibir una u otra determinación, permaneciendo en cuanto a algo verdaderamente «la misma», pero «actualmente» diversa, en esta misma medida me constará que hay Distinción real (ya con Accidente absoluto, ya con Accidente modal) ; pero si en algún caso no me consta que haya en la cosa esta indiferencia, entonces bastará admitir Distinción de razón (o Modo metafísico, como a veces se dice, v. gr., en el n. 286).

2.ª PARTE: LA INTELIGIBILIDAD DE LOS JUICIOS FORMADOS CON TÉRMINOS QUE SEAN UN ENTE DE RAZÓN, NO SE OPONE A LA VERDAD TRANSCENDENTAL CON QUE SER Y VERDADERO SON CONVERTIBLES

Estado de la cuestión.

374 Se presenta una objeción que la Metafísica no puede dejar de examinar. La objeción es la siguiente : por una parte dijimos que todo ser, en cuanto Ser, es Inteligible o sea Verdadero ; por otra, procedemos tanto en la Filosofía como en las Ciencias y en el lenguaje ordinario, empleando en algunos juicios «Entes de razón», cuyo contenido intrínsecamente contradictorio si existiese no es Ser, y por tanto, tampoco habría de ser Inteligible ; sin embargo, entendemos lo que con estos juicios se enuncia. ¿Cómo se resuelve esta aparente contradicción?

Como ejemplo de Ente de razón se dan los Términos «nada» o negación de toda realidad ; «tinieblas» o carencia

de luz ; «muerte» o privación de vida ; «espacio», entendido como recipiente infinito que no es cuerpo, pero que contiene todos los cuerpos, etc.

Nociones.

375 I. *Ente de razón,* hablando con propiedad, es lo expresado por un Término *cuyo contenido importaría contradicción si existiese* ; v. gr., «círculo-cuadrado» ; «ceguera» (definida como «privación de vista» : la «privación» como tal no puede existir).

Otras definiciones que explican lo mismo con otras palabras : 1.ª «Aquello que tiene ser *objetivo* sólo en el entendimiento», es decir, nada del objeto se «ob-jeta» o presenta, sino en el entendimiento está como si se presentase ; 2.ª Aquello cuyo ser es solamente «ser representado» ; 3.ª Aquello que es pensado por la mente como ser, pero no lo es, etc.

II. Habiendo declarado el contenido del concepto de Ser como «aptitud para existir» (n. 298), no solamente tiene aptitud aquello que de cualquier manera que sea «existe actualmente», sino aquella Esencia universal que expresa algo «meramente posible». Según esto, la noción «hombre» es Ser real.

Pero si uno toma un Universal *como Universal,* en este sentido habría contradicción en que existiese ; sería Ente de razón : «el hombre» no puede existir ; pero «hombre» (que «prescinde» de los inferiores, Luis, Antonio José... en quienes existirá, no los «niega» como si tuviera que existir universalmente), no es Ente de razón, sino Ser real. De la misma manera, hasta la noción de «Ser», si se tomase como «el Ser», es decir, algo Universal, que como Universal fuese a la vez existente, importaría contradicción y sería, por tanto, Ente de razón.

Por consiguiente, los conceptos de 2.ª Intención (n. 39), como son los Géneros y las Especies, si se toman en el sentido de «en cuanto tales», son Entes de razón, porque

así no pueden existir : «el Cuerpo», «el Vegetativo», «el Animal», «la Racionalidad», etc.

Del mismo modo los asertos Matemáticos : en cuanto expresan algo que más o menos remotamente está radicado en la realidad existencial y la rige, son Ser real ; entendidos en cuanto proposición o fórmula universal (así no pueden existir), son Ente de razón. Como serían también Ente de razón aquellos asertos matemáticos que formalmente importaran contradicción en su mismo enunciado, como es evidente.

Hay que observar que no pocos autores no hablan con propiedad cuando definen el Ente de razón, porque entienden por tal «todo lo que está en el entendimiento» ; lo cual no basta para evitar la ambigüedad de sentido ya explicada.

III. *Condiciones del Ente de razón.*

De lo dicho se infiere que se requieren dos condiciones para que algo sea Ente de razón : 1.ª, que no tenga nada de Esencia, nada de Existencia (si se dice, v. gr., «Círculo-cuadrado», se expresa una Esencia con «Círculo» y otra con «Cuadrado», pero no se expresa una Esencia que sea «Una» en cuanto «Círculo-cuadrado») ;

2.ª, que, no obstante, el entendimiento lo tome como positivo, como Ser, en el modo de expresarse.

IV. *Fundamento del Ente de razón.*

376 Al usar un Ente de razón importamos de hecho un fundamento, es decir, un ser positivo que nos da pie para formular como positivo lo que no lo es, y como Inteligible aquello que intrínsecamente no es Inteligible. Por ejemplo, aquel que dice : «la muerte ha entrado en una ciudad», no entiende «la muerte» como si fuera un ser positivo, sino lo que ha quedado cuando una acción positiva (la que ha quitado la vida) ha afectado otro ser positivo (las personas de una ciudad) y expresa más brevemente lo que realmente entiende tomando lo negativo, la privación, como si fuera algo positivo, al decir «la muerte ha entrado».

V. *Clases de fundamento.*

Ente de razón próximamente fundado es aquel que importa un fundamento *próximo*, es decir, de sentido tan inmediato, que corrientemente lo empleamos en el lenguaje

ordinario, v. gr., «nada», «muerte», «ceguera», «espacio», «tiempo» etc.

Ente de razón remotamente fundado es aquel que importa un fundamento *remoto,* es decir, tan alejado, que corrientemente no lo empleamos en el lenguaje ordinario, v. gr., «círculo-cuadrado».

No obstante, también éste importa un fundamento, porque de lo contrario quien dijera: «El círculo-cuadrado es ininteligible» habría pronunciado un aserto no-inteligible, ya que su Sujeto, por hipótesis, fue ininteligible. Sin embargo, entendería lo que con ello se quería decir; y en el lenguaje reflejo de la Lógica o de la Ciencia o de la Filosofía a veces se usa.

VI. *División del Ente de razón.*

El Ente de razón próximamente fundado (para más brevedad de la terminología lo llamaremos «fundado»; al otro, «no-fundado») se divide en tres clases:

A) *Negativo*: es aquel que expresa como si fuera Ser una *negación de ser,* v. gr., el vacío absoluto, la nada, el frío del hielo, las tinieblas, etc.

B) *Privativo*: es aquel que expresa como si fuera Ser la *privación de ser* (es decir: negación de un ser que era debido), v. gr., ceguera, cojera, muerte, pecado habitual (o sea, privación de la gracia), pecado actual (o sea, la privación de la recta ordenación moral afectando un acto), etc.

C) *Relativo*: es aquel por el que la mente expresa como si existiera lo importado por dos términos cuyo contenido no existe, y entonces entre ellos expresa una referencia o relación, que tampoco puede existir, v. gr., en el aserto: «los Géneros son *mayores* que las Especies»; o «la clase de los triángulos es *mayor* que la de los triángulos equiláteros»; o «el Espacio absoluto e infinito es *continente* de los Espacios parciales», etc.

Diversas doctrinas.

377 *Los irracionalistas,* que se oponen a la identificación Ser-Inteligible, llevan a veces su irracionalismo tan lejos, que

dan al Ente de razón cierta *consistencia positiva,* v. gr., el existencialista J.-P. SARTRE (1905), por una parte, ve que la nada es negación de ser, pero por otro lado cree advertir que en otra acepción es algo positivo: «si la nada puede darse, no es antes ni después del ser, ni de una manera general fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, *en su corazón, como un gusano*» (*Etre et Néant,* I, I, § IV, p. 57).

Los anticonceptualistas, como E. BERGSON, que confían la Inteligibilidad a una intuición no-conceptual ni conceptualizable, sino heterogénea, que se ejercitaría sobre lo concreto y mudable, sostiene que el concepto de la Creación es un pseudoconcepto, porque se basa en el de «nada», que es una pseudo-idea: «la idea de nada es un nada de idea» (*Ev. Creat.,* 4, 298-307 ; *Deux Sources,* 3, 269).

Grado de certeza.

378 Así como es metafísicamente Cierto que Ser y Verdad se convierten por ser ésta Atributo del primero, del mismo modo es metafísicamente cierto que el Ente de razón, así como no es Ser, tampoco es Inteligible: no obstante, la mente le atribuye cierta Inteligibilidad, que en realidad está en el fundamento importado, aunque el Ente de razón no lo exprese.

Demostración.

379 I. La Demostración de lo afirmado en esta tesis tiene tres pasos :

A) El Ente de razón no es intrínsecamente Inteligible porque el Ser, precisamente en tanto lo es, en cuanto tiene la Necesidad de Indivisión o Unidad transcendental ; expresando, en cambio, el Ente de razón una asociación no-una, de dos notas contradictorias, tampoco es intrínsecamente Inteligible.

Cuando Bergson emplea varias páginas para demostrar

que no tenemos de la «nada» una imagen negativa, sino positiva ; y que el concepto de «nada» es también en realidad un concepto positivo, porque no podemos representarnos ni concebir la «nada como nada», en esto no hace más que corroborar nuestra posición.

B) Con todo, yerra al concluir de ahí que no entendemos lo que decimos cuando hablamos de la «nada» o del «mal». Ante todo, por la experiencia más evidente de nuestro pensamiento : si no entendemos lo que se nos dice cuando se nos habla de la «nada», tampoco entenderemos las páginas de Bergson en que explica lo que es este concepto y por qué no se entiende. Pero, además, es evidente que entendemos qué quiere decir el que nos habla diciendo, v. gr., que «la muerte bajó sobre el campo de batalla», siendo así que con los mismos argumentos de Bergson se habría de demostrar que habiendo aquí un pseudo-concepto, tampoco habríamos de entender cómo puede «bajar» aquello que «no es» (la muerte).

C) La razón por la cual yerra Bergson está en que no advierte que en realidad se *importa un fundamento* (Ser real, bien inteligible), el cual es el entendido bajo el artificio de expresarlo como si la negación fuera algo positivo la privación, la relación de no-existentes.

Para comprenderlo es útil advertir que lo mismo sucede en todos los casos en que las facultades humanas parece que deberían alcanzar el no-ser : en realidad, bajo la sombra de ser (que el mismo hombre proyecta) entiende aquello que expresa como si fuera «no-ser, existiendo», pero entiende el Ser y trata del Ser.

380 Por ejemplo, si decimos a alguien : «haga un agujero en el papel» y nos contesta : «no puedo hacer el agujero, porque es *negación* de papel, y si se *hiciese* algo positivo ya no sería negación, y si no se hiciese, ya no se *haría*», le contestaríamos que no pedimos que lo *haga* «intrínsecamente» (por la razón aducida por él mismo), pero sí «extrínsecamente», por lo positivo que importa y que era lo que realmente entendíamos, aunque lo expresábamos como si un negativo existiese o se hiciese construyéndolo : pero lo positivo que con esta frase

se entiende es 1.°, *la acción positiva* de cortar con las tijeras ; 2.°, *algo positivo* (el papel) ; de esta manera ciertamente no habrá construido positiva o intrínsecamente una negación, pues el no-ser no puede existir ni hacerse ; pero tendrá una realidad positiva negada en cuanto a algo, un «*papel* agujereado, o sea estará la negación «per accidens», accidentalmente.

381 Lo mismo se ve, por ejemplo, en Psicología al observar que la Voluntad humana no puede querer el Mal en cuanto Mal, sino bajo la especie o apariencia de Bien. Como asimismo, en Ontología, tendremos necesidad de admitir una Potencia pasiva como ordenación radical que explique el paso al Acto positivo ; pero para el regreso del Acto a una menor perfección o carencia, no pondremos un Acto como intrínsecamente potencial y ordenado al no-ser (esto sería contradictorio), sino ordenado intrínsecamente a otro Acto, el cual, siendo de menor perfección, estará accidentalmente («per accidens») con una carencia o privación. Y de un modo general, formularemos esta esencial ordenación de toda acción o actividad o ser al Ser, mediante el Principio de finalidad. Lo que observamos, pues, con ocasión de la actividad del Entendimiento no es más que un caso particular de un Principio general, que entonces lo aplicamos a la actividad cognoscitiva (I, q. 16, a. 3 ad 2 ; In 2, dist. 34, a. 1, c).

II. Resumamos en forma los pasos de la anterior Demostración :

382 *A)* Aquello que incluiría contradicción en caso de que existiese = es intrínsecamente ininteligible.

Pero el Ente de razón = es aquello que incluiría contradicción, en caso de que existiese.

Luego el Ente de razón = es intrínsecamente ininteligible.

Mayor: Ha sido demostrada antes al demostrar, por una parte, la absoluta transcendentalidad de la noción de Ser (n. 287), y, por otra parte, que el Ser así definido es Uno ; y que precisamente por ello es Inteligible o Verdadero (n. 345).

Menor: Es la misma definición.

B) Si por la experiencia se manifiesta que entendemos

el Sentido y la Verdad de ciertos juicios formulados con Entes de razón = entonces el Ente de razón es en cierta manera Inteligible.

Pero por la experiencia se manifiesta que entendemos el Sentido y la Verdad de ciertos juicios formulados con Entes de razón.

Luego el Ente de razón = es en cierta manera Inteligible.

C) Aquello que no es «intrínsecamente Inteligible», pero es en «cierta manera Inteligible» = es Inteligible «extrínsecamente», es decir, por un fundamento importado.

Es así que el Ente de razón = es aquello que no es «intrínsecamente Inteligible», pero es en «cierta manera Inteligible».

Luego el Ente de razón = es Inteligible «extrínsecamente», es decir, por un fundamento importado.

Menor: Su primera parte ha sido demostrada en el párrafo *A* y la segunda en el párrafo *B*.

Mayor: Bajo pena de contradicción se infiere que su Inteligibilidad no puede ser «intrínseca», sino «extrínseca», es decir, por algo no expresado pero en realidad sobrentendido, que es el fundamento importado, o Ser real.

Complemento doctrinal.

383 1. No hay que confundir lo que se llama «fundamento del Universal» y «fundamento del Ente de razón», por ser en ambos casos algo enteramente distinto. El primero es intrínsecamente entendido por el Universal, que sólo «prescinde» (no niega) la base o fundamento existencial, singular, importado; este fundamento es aquello a que mira la intencionalidad del concepto Universal; el segundo, en cambio, no es intrínsecamente, sino extrínsecamente importado.

La diferencia, pues, entre el Universal (de 1.ª intención, que «prescinde» de los individuos singulares, no los «niega») y el Ente de razón es radical: la que hay entre el Ser y No-ser, sólo que aquí se trata de un No-ser expresado a modo de Ser por el entendimiento.

2. Por tanto es inadmisible poner el concepto de Ser como si fuera algo superior a «Ser real» y «Ser de Razón»,

porque en tal Término no habría ninguna Unidad (puesto que habría de predicarse de inferiores incomposibles en su comprehensión), es decir, sería Equívoco, o sea con Analogía extrínseca.

No admitimos, pues, en este punto la posición de aquellos autores antiguos, como L. DE LOSADA, S. I. (1681-1748), que con resabios de nominalismo ponen como objeto de la Metafísica tal Término de Ser. Y mucho menos aún admitimos la posición de algunos irracionalistas de nuestros días, como JOAD, que imagina hallar así una base superior, que realmente destruiría toda Metafísica y se desharía como intrínsecamente contradictoria, pues sin tener la Unidad requerida no podría fundarse ningún saber.

3. Por consiguiente, si el hecho de que usemos Entes de razón no desmiente la afirmación fundamental de la Verdad, Atributo transcendental del Ser, no es porque el Ente de razón tenga una Verdad predicamental, sino porque es la misma mente quien proyecta bajo la apariencia de No-ser la inteligibilidad del Ser, que es la verdaderamente aprehendida, de modo semejante a como el hombre no puede amar el Mal en cuanto mal, sino por la aprehensión positiva de Bien en quien radica.

Objeciones.

1. Según la tesis, todo lo que no envuelve en sus notas contradicción es Ser real. Pero las Metageometrías en sus notas no envuelven contradicción. Luego las Metageometrías son Ser real.

Resp.: Dist. la *Mayor* : todo lo que en sus notas no envuelve contradicción es Ser real, si se realiza «como Universal», o «en cuanto abstracto», lo *Niego* ; si se realiza «como Singular», o «en cuanto concreto», ya inmediatamente (si es, v. gr., el Universal «hombre»), ya mediatamente (si es, v. gr., un aserto geométrico, cuyo fundamento último será una exigencia de la extensión existente), lo *Concedo* ; *Concedo* la *Menor* ; de igual modo *Dist.* el *Consecuente* : son Ser real realizadas «como Universal», lo *Niego* ; «como Singular» (en su fundamento último cuya exigencia manifiestan, la

extensión; y a la cual rigen con sus propios asertos), lo *Concedo*. Adviértase: puede suceder que repugne *físicamente* la realización de algo que no repugne *metafísicamente* (v. gr., la llamada «actio in distans» repugna físicamente, pero parece probable que no hay en ella repugnancia metafísica). Es decir, supuesto el estado actual con que Dios creó el mundo (no sólo según las leyes «absolutas» de la Metafísica, sino además con leyes «de hecho» de la Física), ya no pueden realizarse cosas que quizá en otro cosmos hipotético hubieran podido realizarse.

2. La existencia objetiva de una Indeterminación es algo irreal, puesto en el orden del Ser. Pero la Indeterminación de Heisenberg es la existencia objetiva de una Indeterminación. Luego la Indeterminación de Heisenberg es algo irreal, puesto en el orden del Ser.

Resp.: Dist. la *Mayor*: tiene un grado menor de racionalidad que el que hallamos cuando expresamos el cosmos con conceptos «Unívocos» (matemáticos) y meramente «cuantitativos» (como son los matemáticos), lo *Transmito*; no tiene ningún grado de racionalidad suficiente para que sea Inteligible ante una mente suficientemente capaz, lo *Niego*; *Contr.* la *Menor*.

3.ª PARTE: EL MAL, FORMALMENTE CONSIDERADO COMO PRIVACIÓN DE BIEN, SE DA PREDICAMENTALMENTE SIN CONTRADECIR LA BONDAD TRANSCENDENTAL DEL SER

Estado de la cuestión.

385 I. Después de haber establecido que Unidad, Verdad y Bondad son Atributos de todo ser en cuanto Ser, que gozan, por tanto, de su misma transcendentalidad, nos ha sido preciso mostrar de qué modo coherente con la anterior afirmación admitíamos cierta negación de Unidad o Distinción, que se daba en un orden diverso, no aquel en que un ser fuera esencialmente no-uno, sino negando un grado particular de Unidad. De modo parecido hemos mostrado que hasta

cuando parece que entendemos conceptos que no tienen Verdad transcendental, en realidad entendemos bajo su artificio el Ser real importado, que fundamenta la negación. Queda ahora por mostrar de qué manera pueda admitirse la existencia del Mal, sin negar el aserto de que todo ser es Bueno.

II. Es obvio que el hombre se plantee a veces en su vida el problema del Mal: «¿Por qué hay males en el mundo?». Si su ser estuviera perfectamente adaptado o proporcionado al mundo material y finito presente, ni siquiera se lo plantearía; pero precisamente porque su misma capacidad aspira a un más-allá de felicidad, choca con esta aspiración el hecho del Mal y entonces se pregunta a qué viene, qué sentido tiene. Por esto siempre que en la Historia se ha presentado un período de agnosticismo (es decir, cuando el hombre no se da una contestación especulativa a los problemas radicándolos en el orden del Ser) cobra vehemencia el problema irresoluto del Mal y reacciona con conatos de suprimirlo mediante la Voluntad (estoicismo, buddhismo, fatalismo), o Razón Práctica (Kant), o bien cae en la angustia y el pesimismo (así, v. gr., no pocos existencialistas).

Aquí no intentamos resolver el problema del Mal dándole un sentido y contestando a qué viene su presencia: esto toca a la Teología. Aquí damos sólo un paso previo, contestando a la pregunta: ¿qué es? Sin conocer la respuesta a esta pregunta previa tampoco se puede dar una contestación adecuada a la de su sentido; pero con ella se tiene la base requerida para dar después una ulterior respuesta al problema del Mal.

Nociones.

I. Si definimos el Mal de un modo descriptivo, diremos: *aquello que a todos es odioso*, o aborrecible, o disconveniente (n. 349), no como si todos odiasen todo lo que es Mal, sino que todo lo que es odiado lo es bajo el aspecto o noción de Malo.

Podemos también dar del Mal una definición más honda o esencial. Entonces podremos hablar del Mal entendiéndolo en dos sentidos diversos, que es necesario precisar : *en concreto* («lo que» es malo, o sea materialmente) y *en abstracto* («la malicia», o sea formalmente) : en toda la tesis nos referimos (salvo cuando el contexto pide otro sentido) al Mal en cuanto Mal o abstractamente considerado (nn. 34-35).

Mal formalmente considerado es *privación de Bien.* Podría también decirse : *carencia del Bien debido* (la noción de «privación» ya contiene la de carencia o negación de algo que era «debido») ; así decimos, v. gr., que un pájaro ha sido «privado» de alas, si se las cortaron ; pero que «carece» de cuernos.

Mal metafísico (que nosotros no admitimos) es el que imaginó Leibnitz como *mera carencia de Bien ulterior.* En este sentido todo ser finito tiene una esencial maldad, en cuanto esencialmente finito o carente de un ulterior Bien.

II. *Mal «para sí» y Mal «para otro»* (n. 349, IV) es aquella forma lógica (Mal formalmente considerado o privación) que es tal según que se considere respecto del mismo Sujeto en quien radica aquella privación o respecto de otro. V. gr., la disposición de querer ser ladrón es un Mal «para sí» en cuanto que disconviene moralmente al mismo Sujeto en quien está ; pero además es mala «para otro» a quien robará a causa de esta disposición, privándole de un bien físico.

III. *Mal inhonesto* es aquel que disconviene porque priva a un Sujeto del Bien debido a su naturaleza, en cuanto tal.

Mal inútil es aquel que disconviene porque priva a un instrumento o medio de la Bondad debida que es conducir a un término.

Mal contristante o doloroso es aquel que disconviene porque priva a un Sujeto del deleite o bienestar que le era debido.

El Mal inhonesto puede a su vez subdividirse en físico y moral, como se dijo paralelamente del Bien :

a) *Mal moral* es aquel que disconviene a la naturaleza racional y libre, precisamente en lo más propio suyo, es

decir, en cuanto libre, que tiende al fin último que ha de merecer ;

b) *Mal físico* es aquel que disconviene a una naturaleza racional (o no-racional) no precisamente en cuanto al fin último que haya que merecer, sino en cuanto a todo lo demás que constituye la naturaleza en su Perfección.

El Mal moral, a su vez, se subdivide en dos : de culpa y de pena :

1. *Mal moral de culpa* es la acción libre o la omisión libre, privada de la debida ordenación a su fin último ;

2. *Mal moral de pena* es un Mal físico que se inflige por razón de un Mal moral.

Diversas doctrinas.

387 A) *Dualistas*. Es interesante observar la conexión que enlaza diversas tesis en dos concepciones opuestas : 1.ª, los griegos, que creían a Dios finito —cuyo poder, por tanto, era finito—, debía ejercer su acción sobre una materia preexistente independientemente de él, organizándola —la cual resistía a su acción—, era por consiguiente la materia, la raíz del Mal ; 2.ª, la Revelación hebraica, que sabe que Dios es Infinito —cuyo poder, por tanto, es Infinito— no tiene ante sí ningún ser independiente de Él, ni requiere su acción una materia sobre la que actúe, sino que crea de la nada —no hay, pues, cosa que resista a su acción, ya que empezó creando al mundo hasta en cuanto al estado previo anterior a cualquier organización (*Gen.*, 1, 1)—, nada por consiguiente es esencialmente malo, sino que la Materia es también obra de Dios y todo es Bueno (*Gen.*, 1, 31).

ZOROASTRO (s. VI a. C.) admite dos Principios Primeros : uno Bueno, causa de todos los Bienes ; otro Malo, causa de todos los Males.

Gnósticos (secta de fines del siglo I y principios del II), que pretendían aunar los datos de la Revelación Cristiana con la filosofía griega (finitista) y de la cultura oriental, admitían la materia como raíz del Mal y del pecado ; por

ello negaban la licitud del matrimonio y algunos llegaban a afirmar que el cuerpo de Jesucristo había sido sólo «aparente» (los «doketas») (*II.ª S. Juan*, 7 ; *I.ª S. Juan*, 4, 2-3 ; Hebr., 1, 4-14).

Manes (216-276) y los maniqueos, que intentaban también una conciliación de la mentalidad oriental con la Revelación Cristiana, establecían dos reinos opuestos, el de la Luz, sede del Bien físico y moral, y el de las Tinieblas, o del Mal ; Jesucristo, nuevo Eón o Intermediario, vino a librar al hombre que había sido vencido en la lucha, por lo cual algunas partes de la Luz estaban mezcladas con la materia y había que librarlas para que fueran al Zodíaco, a la Luna y al Sol.

B) *Privación de Bien.*

PLOTINO (204-270), cuyo sistema fue un postrer esfuerzo de la Filosofía pagana para adelantarse a la marcha avasalladora del Cristianismo, ya concibe un solo Principio, que llama el *Uno* ; y de él, por sucesivas emanaciones, proceden el Verbo, el Alma del Mundo, etc., de suerte que la última emanación, la más pobre, es la materia, casi «No-ser». Con esto dio ocasión a la sistematización de S. Agustín.

S. AGUSTÍN (334-430) forcejeó por librarse del maniqueísmo, hasta que finalmente halló la solución del problema sobre la naturaleza del Mal : es *corrupción del Bien*, es decir, *privación de Bien*, por tanto privación *parcial* del Bien de un ser Bueno (*Confes.* VII, 2, 5, 7, 12) ; «No es, pues, el Mal sino privación de un Bien» (*Contr. ad. leg.*, 1, 5).

SANTO TOMÁS insertó la doctrina agustiniana dentro de la gran síntesis de su Metafísica Cristiana (I.ª, q. 48 y q. 49), que supera inmensamente la sistematización aristotélica : siendo Dios Ser Necesario, todo lo que existe procede de Él por Creación ; es, pues, Causa de todo ser y todo ser es Bueno ; pero al crear Dios seres finitos es, por lo mismo, «ocasión» de que pueda corromperse su Perfección, pues ningún ser finito y contingente está exento de la radical posibilidad de corrupción.

C) *El racionalismo.* Para el racionalismo estorba la naturaleza del Mal y su problema. Por ello tiende a difumi-

narlo : ya estableciéndolo como «mera carencia» (por tanto absolutamente inevitable : el mundo sería el mejor «relativamente» ; el mejor de todos los «composibles»), según G. LEIBNIZ (1646-1716) ; ya reduciéndolo sólo a una manera inadecuada de mirar, como decía B. DE ESPINOSA (1632-1677) ; ya considerándolo sólo como «el momento» de la evolución de la Idea, cuando ya ha pasado, en la concepción de F. G. HEGEL (1770-1831).

D) *El irracionalismo* (por lo menos en su grado menor de anticonceptualismo) considera, por el contrario, o bien el mundo como una ilusoria proyección representativa mediante el Entendimiento, hecha por la Voluntad con el afán de saciarse inútilmente, y por ello es esencialmente malo, así A. SCHOPENHAUER (1788-1860) ; o bien exagera el Mal como absurdo e irracional al modo de S. KIERKEGAARD (1813-1855) ; o bien finalmente lo quita de delante tratando la privación de Bien (Ente de razón) como un pseudo-concepto, y por tanto el problema del Mal como un pseudo-problema, al modo de E. BERGSON (1859-1941).

Grado de certeza.

388 Así como es metafísicamente cierto que todo ser en cuanto Ser es Bueno, así lo es que el Mal se da sólo predicamentalmente, es decir, como privación parcial del ser o del Bien.

Demostración.

389 La Demostración de esta tesis tiene varios pasos, sucesivamente concatenados :

I. *El Mal formalmente considerado es privación de Bien.*

En efecto, habiéndose demostrado que todo ser en cuanto Ser es Bueno, el Mal no puede concebirse como un Ser esencialmente Malo (a menos de negar la absoluta transcendentalidad del Ser, que ya fue demostrada). Luego, o es una carencia o es una privación. No mera carencia porque en-

tonces todos los seres esencialmente finitos, es decir, esencialmente carentes de ulterior Perfección, serían esencialmente Malos, esto es, esencialmente odiosos. Sin embargo, la experiencia nos da que apetecemos con todo derecho seres Buenos aunque finitos (no precisamente hemos de apetecerlos «por finitos»), v. gr. la propia felicidad.

En forma puede resumirse esta Argumentación así:

Si el Mal formalmente considerado no es ser positivo, ni carencia = es privación.

Pero el Mal formalmente considerado no es ser positivo, ni carencia.

Luego es privación.

II. *El Mal formalmente considerado radica en un Ser Bueno.*

Si el Mal formalmente considerado no es ser positivo, sino privación, = radica en un Sujeto positivo o ser, que está privado de alguna Perfección.

Pero el Mal formalmente considerado no es ser positivo, sino privación.

Luego radica en un Sujeto positivo o ser, que está privado de alguna Perfección.

Menor: ha sido demostrada en el párrafo anterior.

Mayor: la privación, como privación, no puede existir, según demostramos en la tesis anterior (n. 382).

390 *Observación importante.*

Es de notar un punto: si el Mal en cuanto Mal o privación se da en un ser, entonces todo Mal radica en un Bien, pues todo ser es Bueno en cuanto Ser.

De aquí se deducen para la práctica dos consecuencias muy importantes y útiles: a) *Todo lo Malo es Bueno*: es decir, *materialmente* o por razón del Sujeto en quien radica; ya que no puede haber un ser que sea absolutamente Malo en cuanto a todo, no hay inconveniente en notar todo lo Bueno que todavía posee (lo cual es especialmente importante cuando se trata de sistemas erróneos, falsos); con tal que no se olvide notar que *también hay privación* de Bondad; y además, que la Bondad que tiene es *por razón del Sujeto en que radica* aquella privación, no por la privación.

b) *Ningún Mal es Bien* : es decir, *formalmente*, o sea en cuanto Mal ; decirlo sería relativismo ; ocultarlo cuando se debe manifestar o cuando se debe instruir sería confusionismo ; mezclar la radical diferencia entre lo que es intrínsecamente Bueno (es decir, en sentido transcendental, que no cambia nunca) con la oscilación de Bienes predicamentales (en cuanto puede variar dentro de ciertos límites el Sujeto apetente) es carecer de la recta ordenación que el Ser impone y que expresa la Metafísica.

III. *Todo Mal tiene causa.*

391 Si nada es Mal esencialmente, todo Mal tiene una causa, que es un ser Bueno.

Es así que nada es Mal esencialmente.

Luego todo Mal tiene una causa, que es un ser Bueno.

Menor: ha sido demostrada en el párrafo I.

Mayor: si no tuviera causa, entonces el Mal *en cuanto Mal* (abstractamente entendido) sería necesario ; pero que aquello cuya esencia *no-es* (como privación) *sea*, es intrínsecamente contradictorio. Tampoco puede decirse que sea necesario *lo Malo* (concretamente), pues en Teología demostraremos que el Ser Necesario es omniperfecto. Luego todo lo Malo tiene Causa, que es un ser Bueno. Sin embargo, así como no se sigue que el maestro de escuela sea «Causa» de las erratas ortográficas que cometerán sus alumnos (es decir, no es «Causa» intrínseca o «por sí»), sino que siendo «Causa de la ciencia» que aprenden sus alumnos, es por lo mismo «ocasión» (o principio extrínseco «accidental»), del error, del mismo modo Dios es intrínsecamente «Causa» del Ser en cuanto Ser, o sea del Bien, aunque produciéndolo finito (no puede crear un Ser Infinito) sea «ocasión» de que por corrupción radicada en su finitud pueda aparecer el Mal.

IV. *La Causa eficiente del Mal es Causa «accidental»*.

Cuando estudiemos la noción de Causa eficiente (n. 366 y ss.) y el Principio de finalidad (n. 565, 4) se enlazará lo que ahora vemos con lo que expondremos cuando digamos que hay diferencia entre el *influjo intrínseco* (el de la Causa) y el *extrínseco* (el de la Ocasión), que consiste en que haya o no haya paridad de naturaleza entre el Principio y el Término,

es decir, conexión con el ser. Pero así como no podemos entender el No-ser, ni construir positivamente un constitutivo intrínseco del agujero, porque no lo tiene, tampoco podemos producir la privación *en cuanto privación*, es decir, siempre el Mal *en cuanto Mal será producido accidentalmente.*

Adviértase : no se dice que uno no pueda tener intención positiva e intrínseca de producir «lo malo» (v. gr. la acción de matar o el pecado) ; además, en otro sentido a veces uno será también ocasión o Principio extrínseco, accidental, de «lo Malo» (si, v. gr., lo hacía distraído, sin quererlo ; o si sobrevino un concurso fortuito de otra concausa), pero «lo Malo» podría también quererlo intrínsecamente (como puede querer intrínsecamente hacer un «vestido agujereado» o concreto). No puede en cambio nunca ser Causa intrínseca de «la Malicia», es decir, del Mal *en cuanto Mal.*

Si es imposible que la privación sea término intrínseco de una acción = entonces el Mal en cuanto Mal sólo tiene Causa extrínseca o accidental.

Pero es imposible que la privación sea término intrínseco de una acción.

Luego el Mal en cuanto Mal sólo tiene Causa extrínseca o accidental.

Adviértase: Lo mismo que se ha dicho de la Causa eficiente se dirá de la Causa final, con la diferencia de que en el caso de la Causa eficiente que produzca el Mal quizá no habrá *intención*, o sea que no siempre habrá en el mismo plano Causa final. Pero si la hay, entonces también será causa «accidental», o sea extrínseca, del Mal en cuanto Mal.

Objeciones.

392 1. Si es al hombre un Mal *a)* tener seis dedos en una mano ; *b)* tener dolor ; *c)* el contagio de un microbio, entonces el Mal es ser positivo. Pero es Malo lo enunciado. luego el Mal es ser positivo.

Resp.: Dist. la *Mayor* : es un Mal positivo entendiendo estos Males *materialmente* (el sexto dedo ; el acto doloroso ;

el microbio), lo *Concedo* ; es un Mal positivo entendiéndolos *formalmente* (privación de la debida armonía y Belleza ; privación de bienestar ; privación de salud), lo *Niego*.

2. Si todo ser es Bueno, también el demonio es Bueno y el infierno es Bueno. Pero (según la tesis que hace consistir el Mal en privación *parcial* de un ser) todo ser es Bueno. Luego también el demonio es Bueno y el infierno es Bueno.

Resp.: Dist. la *Mayor* : es Bueno *transcendentalmente* (en cuanto a lo que queda de Ser), lo *Concedo* ; lo es *predicamentalmente* (en cuanto a la privación), lo *Niego*. *Concedo* la *Menor*. De igual modo *Dist.* el *Consecuente*. El demonio tiene, v. gr., todo el poder de inteligencia que corresponde a un espíritu puro, lo cual es entitativamente un bien, que él mismo apetece, y por tanto *de suyo* apetecible (si se dan las circunstancias debidas extrínsecamente, o sea en la facultad) ; pero de ahí no se sigue que considerando este Bien no radicalmente como Bien, sino en tal circunstancia respecto de tal facultad, sea *de hecho* apetecible ; de igual modo el condenado con sus actos de odio apetece implícitamente su ser y defenderlo, lo cual muestra que es radicalmente apetecible ; pero así como en el orden predicamental de las cosas que existen, los Universales, los Principios, las Leyes científicas, *rigen* este orden, su constitución y desarrollo, pero ellas *no existen* como si fueran seres del mundo, también nuestras apeticiones no se hacen según esta radical apetibilidad, sino según que se añada a la radical apetibilidad *cierta conveniencia o perfectibilidad respecto de «tal» facultad concreta* o predicamental ; y por ello no basta que algo sea transcendentalmente apetecible para que ya lo sea predicamentalmente. En este orden «mejor le fuera no haber nacido» (Mt., 26, 24).

Complemento doctrinal: 1.° La Distinción «formal». 2.° Los Valores.

Es muy conveniente conocer dos puntos que se refieren a las tesis anteriores : a la tesis de las Distinciones se refiere la Distinción «formal» de Escoto, y es útil conocerla,

porque en el decurso de los estudios teológicos salen con frecuencia alusiones a ella; a la tesis del Bien, Atributo transcendental del Ser, se refieren los Valores, y es interesante su exposición porque, separando los Valores del Ser y negando su conocimiento por la razón, repercute esta Filosofía en la Teología Moral, ya que el Bien Honesto también es un Valor.

I. *La Teoría de la «Distinción formal» de Escoto.*

394 JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308), talento sutil y poderoso, tiene en su sistema una Distinción propia que llama «formalis ex natura rei», expresión que podemos traducir «formal por naturaleza de la cosa». Es preciso un esfuerzo para comprender bien lo que quiere decir, a fin de no atribuirle lo que realmente no dice, y para así poder formular un juicio acertado.

Dijimos que entendemos por Distinción de razón raciocinante (n. 361) aquella que formulamos expresando una misma realidad con dos conceptos *sinónimos*; mientras que por Distinción de razón raciocinada entendemos aquella en la cual los dos conceptos que expresan una misma realidad no son sinónimos, sino que cada uno *expresa más o menos* que el otro (es decir, no coinciden las definiciones de ambos).

395 Comparándola con esta que acabamos de recordar, se comprenderá bien la Distinción «formal» escotística, si se advierte que está constituida por dos elementos que requiere esta Distinción:

1.° Siempre que nos hallemos con dos conceptos *no-sinónimos* (es decir, cuyas definiciones no coinciden), sino cada uno de los cuales exprese la cosa con más o menos contenido que el otro;

2.° Y con tal que no les corresponda en la realidad a cada uno de estos dos conceptos ser *una parte que se añada a otra* para componer un Todo, como en la teoría Potencia-Acto, sino que a cada uno de estos conceptos (o «formalidades», dice Escoto) le corresponda *toda la cosa*.

396 Es preciso recalcar bien esta última condición: la Distinción escotista *excluye* esencialmente que las formalidades formen un Todo *por adición de una formalidad a otra, como*

parte a parte. Por consiguiente (para poner un ejemplo, muy inexacto, por cierto, pero útil para dar a entender lejanamente el asunto), así como el brazo derecho de Sócrates no es el brazo izquierdo de Sócrates *en cuanto brazo y brazo*, pero en cuanto SÓCRATES cada uno de ellos tiene cierta identidad parcial con Sócrates, y por tanto «realiter unitive», «real unitivamente» (o sea, por su unidad real con un tercero, la cosa) son lo mismo, aunque sean «non idem», «no lo mismo», en cuanto brazo y brazo ; de modo semejante, cada formalidad es «real unitivamente» la misma que la otra, pero sola «no es lo mismo» que la otra, en cuanto formalidad.

Por consiguiente esta Distinción podría llamarse real en un sentido *menor* todavía que la de los Modos físicos (nn. 368-369), porque el Modo físico, si bien no añade a la Substancia algo absoluto, no obstante le añade algo modal, la última determinación, mientras que las formalidades de Escoto suponen que no hay en la cosa de que se trata «parte» y «parte» : son (si se pudiera acuñar este neologismo) «Modos *esenciales*», es decir, constitutivos de la misma Esencia, no accidentalmente añadidos. Por tanto esta Distinción será real solamente en cuanto que la mente ***la expresa, no la hace*** ; es decir, expresa una cierta disconveniencia entitativa que está *actualmente* en la cosa (n. 360, II) antes que la mente abstraiga o prescinda. No podría llamarse real en el sentido de que añada algo como comparte.

Podría llamarse *de razón* en el sentido de que cada miembro de la Distinción *no añade nada* al otro ***en la realidad***. No podría llamarse de razón en cuanto que la de razón es formada por el entendimiento que abstrae o prescinde, mientras que la de Escoto supone que antecede la labor de la mente. Sin duda influyó fuertemente en Escoto el hecho de que recibiese la doctrina platónica y agustiniana directamente de siglos anteriores, la cual tiende a «realizar» las Ideas o Ejemplares divinos como tales en las cosas.

Pongamos tres ejemplos de Distinción formal, que corresponden a tres grados que hay en ella :

a) No identidad formal entre realidades finitas ***no***

incluidas en la definición una de otra, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad.

b) No identidad formal entre realidades finitas *incluidas parcialmente* en la definición una de otra, por ejemplo, Ser-Verdadero ; Ser-Uno ; Ser-Bueno ; Ser-Perseidad ; color-rojo ; Esencia-Existencia.

c) No identidad formal entre realidades *Infinitas o Divinas,* cuya definición se incluye parcialmente por importar la Necesidad de existir, y en las cuales todavía es mayor la identidad real por unión esencialísima de ambas en la misma Esencia, v. gr., las Personas Divinas y la Esencia Divina.

Apreciación. A) No parece que haya contradicción formal en la *teoría misma* de esta Distinción. Que dos realidades *en cuanto algo* no sean realmente lo mismo, pero que *en cuanto a algo* sean realmente lo mismo. Desde luego ya vimos un hecho semejante (aunque de orden muy diverso, naturalmente) en la Distinción modal (n. 373, 3). En otro orden, también muy distinto, conocemos por la Revelación que cada una de las Personas Divinas es realmente distinta de otra en cuanto Persona, pero son realmente la misma Esencia, y en la Esencia son lo mismo.

B) No obstante, si bien no aparece contradicción formal en la concepción misma escotística, aparecen *contradicciones cuando la aplicamos* a algunos casos particulares, como es, v. gr., el del Ser y sus Modos (nn. 294-295) o el Ser y sus Atributos, o la Especie (Universal) y la formalidad que la haría individuo.

C) Además, parece *gratuita* esta concepción, es decir, que no se demuestra. Si fuera necesario admitirla para poder explicar de qué manera puede justificarse la Unidad de la realidad junto con su Multiplicidad, expresadas por nuestros conceptos (n. 150, *B*), entonces echaríamos mano de esta concepción, pero no es necesario,

1.°, porque explicamos mucho más fácilmente el *fundamento* esencial requerido por el pensar, o Unidad (nn. 299 ; 318, *B* ; 325, *A* ; 364), mediante la Distinción de razón raciocinada ; 2.°, porque no se dan los signos de Distinción real, o sea antecedentemente a la operación del entendimiento

(n. 372, 3), sino que nuestro entendimiento puede formar a su antojo tales expresiones, como se ve claramente, v. gr., en estos casos (que los escotistas tienen por casos de Distinción formal) : la Distinción que hay entre «color» y «rojo» cuando digo de un objeto que es «coloreado» o que es «rojizo» ; o entre «espacial» y «tridimensional», etc.

II. *Los Valores.*

399 El mejor modo de entender lo que quieren decir los filósofos cuando hablan de los Valores y de la Teoría de los Valores, es mirar el proceso histórico dentro del cual se formó esta concepción.

El origen está en M. KANT, por cuanto abrió un abismo en las facultades del hombre (Razón especulativa - Razón práctica), consecuencia de otro abismo que había abierto en el Ser : el ser «en sí» (o Nóumeno que existía) pero no podía ser alcanzado por la mente, o Razón especulativa) y el ser «meramente como representado» (o Fenómeno, que sería el único alcanzado por la mente humana). En otras palabras : separaba el Ser y sus Atributos, tanto en la cosa como en el sujeto pensante. De aquí se seguían consecuencias muy notables : para que los gravísimos problemas del hombre sobre la Moralidad, la Libertad psicológica, la Inmortalidad del Alma, su Felicidad eterna, Dios (o Nóumenos) no quedasen por el agnosticismo de la Razón especulativa abandonados a la anarquía, inventó la Razón práctica que los postularía, proyectando su «imperativo categórico», pero de modo *totalmente desvinculado de la Razón especulativa,* es decir, que asentaría los Nóumenos *sin saber si especulativamente en realidad* eran o no aquello.

400 Al desembocar el kantismo en el idealismo absoluto (n. 346, *B*) de FICHTE, SCHELLING y HEGEL, quedaba negada toda la parte que podríamos llamar «positiva» del kantismo. Por tanto, el idealismo que tiende a diluir la individualidad del hombre y su destino personal eterno, considerándolo como un mero momento de la evolución de una Idea o de un Yo transcendental monstruoso único, deja en realidad al hombre inerme ante grandes problemas, como son sus preguntas sobre la Libertad, el Mérito o Demérito de sus

acciones, sobre la Moralidad objetiva de tales y tales acciones, su premio o felicidad eterna, Dios, etc.

Frente al idealismo reaccionó el *positivismo*; de él podría decirse que pasó por varios estados: en AUGUSTO COMTE (1798-1857) hubo un cierto positivismo que podría llamarse teológico, con la religión de la Humanidad, de la que se declaraba a sí mismo Pontífice; después hubo el positivismo metafísico de J. STUART MILL (1806-1873), y finalmente, se llegó al positivismo científico, representado por el logicismo, v. gr., de L. WITTGENSTEIN (1889-1951) que se ve reducido a admitir dos órdenes paralelos y heterogéneos: por un lado la vida y el mundo (sin explicación posible), y por otro, el lenguaje o Ciencia (sin explicar dónde radica su universalidad y necesidad) naturalmente el positivismo es ciego ante los problemas del Mal, de la Libertad, de la Felicidad Eterna, etc.

Era obvio que se produjese la reacción opuesta. Fue HERMANN LOTZE (1817-1881) quien distinguió claramente entre Verdad y Valor, concepción que llevaba la impronta de la mentalidad de Kant: aunque un conocimiento no sea *verdadero* o no pueda saberse especulativamente nada de si lo es o no lo es, no obstante, es *valioso*.

401 Empleando el término de «Valor», usado por Lotze, se inició una línea, la de la Filosofía de los Valores, según la cual podríamos definir el Valor así: «todo aquello ante lo cual el hombre no está indiferente»; v. gr., la línea de grafito de un cuadro, *existe*, es *ser*, pero la gracia, la armonía, la Belleza, la Moralidad, etc., de estas líneas no existen sino que *valen*, son *Valores*. Con ello tenemos que se contraponen dos reinos en que escinden el orden objetivo: el del *Ser*, objeto del *conocimiento* (no que se trate del ser «en sí»: pueden entender el ser como Fenómeno) y el del *Valor*, objeto de una captación *emocional*, *volitiva*, en una palabra, *irracional*.

402 Dos fueron las principales escuelas neo-kantianas que intentaron eliminar las contradicciones que eran patentes en el kantismo: la de Marburgo, logicista, que quiere evitar el «idealismo constructivo o absoluto», pero que cae en otra

clase de idealismo, el logicista : la cosa «en sí» queda reducida a designar que hay un mero «límite» del fenómeno, es el Pensamiento quien produce el orden real, y es la Voluntad quien proyecta el orden Moral, lo mismo que el Sentimiento engendra el orden Estético : así H. COHEN (1842-1918) ; pero, como se ve, el logicismo de Marburgo también es ciego ante los grandes problemas humanos, o si se quiere, ante los Valores.

Hubo, en cambio, otra escuela dentro del neokantismo : fue la de Baden. La escuela de Baden, lejos de reducir toda la Filosofía a ser mera teoría del Conocimiento, por el contrario, se extiende a considerar los Valores, cuya fundamentación hay que explicar. Los Valores no son algo proyectado por el Pensamiento, sino que *los hallamos objetivamente*, pero *no son un «ser»*, *sino un «valer»*. Entre los badenses destaca GUILLERMO WINDELBAND (1848-1915) que, aplicando esta teoría a la Historia, cree que es la evolución histórica de la Cultura la que va produciendo y descubriendo los Valores.

Se puede decir, pues, que los badenses 1.°, *extendieron* la zona kantiana de los Nóumenos de la Razón práctica a *todo aquello* que nos afecta bien o mal : con el nombre de Valores ; 2.°, pero de ninguna manera admiten que sean formados por una síntesis de la Razón práctica de Kant, sino que los hallamos como algo objetivo, *enteramente separado del Ser* (aunque traídos o vinculados en seres) y de la zona del conocimiento son, de un modo u otro, proyectados y captados por el desarrollo histórico de la Cultura, o Social, o de otra manera

Cuando se produjo a principio de siglo el movimiento de la fenomenología de EDMUNDO HUSSERL (1859-1938), cuyo sistema ya conocemos (nn. 257-262), un discípulo suyo, MAX SCHELER (1874-1928) halló en la fenomenología husserliana un medio para aplicar su concepción a intencionalidades no especulativas, o cognoscitivas, sino valorativas. Reacciona fuertemente contra FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900) en cuanto para éste era el Superhombre quien, con su misma apetición, creaba el Valor del objeto moral, cultural, etc.

Para Scheler la *intuición emocional* (Sentimiento, no Razón) capta los Valores como materia objetiva y *universal* del Sentimiento, totalmente separados del orden de las Esencias y de la Razón : los Valores son valederos universal y necesariamente, y nuestra intuición sentimental los capta.

403 *Apreciación.* — 1.° Ante todo, esta Filosofía de los Valores, en cierto sentido ofrece algo interesante : frente a filósofos, cuyos sistemas eran «ciegos» para los Valores (como los positivistas), y frente a otros que lo subsumían todo en la zona del Pensamiento crítico, y con ello quedaban menguados los eternos problemas de la Voluntad, del Sentimiento, de la Religión, de la Moralidad, de la Individualidad del hombre, el movimiento de la Filosofía de los Valores insiste, por el contrario, en esta dimensión humana y de la realidad

2.° Pero bajo el nombre de Valores pueden colocarse materias diversísimas, por ejemplo, los Valores estéticos (bello, feo, armónico, sublime, etc.) o los Valores culturales, o los Valores científicos, o los Valores morales, etc.

Aquí no nos interesa ahora referirnos a una Teoría general de los Valores, sino hablar *solamente de una clase* de ellos : aquellos que son objeto de la apetición de la Voluntad, es decir, que en nuestra tesis hemos llamado Bien, Atributo del Ser (n. 348). Entran, pues, los Bienes morales, objeto de la Moral, en cuanto el Bien honesto es una clase de Bien, lo mismo que lo es el Bien deleitante.

Ciñéndonos, pues, a hablar de los Valores que son término de una apetición o Voluntad (vaya o no vaya juntamente con ella el sentimiento), el gravísimo fallo que hay en esta Filosofía de los Valores está en que *a)* por parte del Objeto separan Ser y Valor, como si fueran dos cosas heterogéneas (en el fondo porque equiparan Ser a «objeto existente», con mentalidad positivística) ; *b)* por parte del Sujeto separan Entendimiento (que sólo se referiría al Ser) y una facultad *irracional* (llámese Voluntad, llámese Sentimiento, llámese «intuición Emocional», etc.), que captaría el Valor.

404 Para la Filosofía cristiana, la Bondad está radicada en el Ser, porque es Atributo del Ser ; y así como el Entendi-

miento tiene por Objeto formal el Ser, así puede el hombre, mediante el Entendimiento, descubrir el Bien honesto que hay en el Ser : y por tanto, *razonando de un modo conceptual, puede formular toda una Moral de Bienes* (los Bienes honestos) *y Males* (el pecado), enunciando leyes y preceptos *cuya validez Universal y Necesaria está fundada en el Ser* (por la Universalidad y Necesidad que en él radican), y en última instancia, está fundada en Dios (n. 497). Pero, ¿con qué derecho puede, v. gr., un teólogo elaborar una Teología Moral *conceptual,* y con preceptos que valgan de derecho de modo *Universal,* si se ha fundado sobre una Filosofía en la cual el reino de los Valores es algo heterogéneo, que no es Ser, que es irracional y que no se capta con los conceptos que expresan la exigencia de No-contradicción, absolutamente valedera para todo, ya que a todo alcanza la extensión del Ser ?

405 3. Podemos sintetizar en cuatro grupos las principales tendencias de las Filosofías que han dado respuesta a la pregunta sobre la objetividad del Valor :

A) *La cosa es Buena porque es apetecida* (no dicen como nosotros : «es apetecible porque es Buena») *y la norma es «sólo» la apetición.* Tal es, por ejemplo, la concepción de F. NIETZSCHE, para quien es el superhombre (y los aspirantes a serlo) quienes son norma del Bien moral y de la moralidad ; para ROSENBERG y los nazis era la raza «aria» el principio creador de Valores morales ; para los marxistas del comunismo actual es el proletariado socialista, y provisoriamente el Estado comunista el que fija la moralidad : mentir, matar, violar, dominar, todo lo que conduzca al triunfo del Estado comunista será honesto. *Es el relativismo total.*

B) *La cosa es Buena porque es apetecida* : pero no es la «sola» apetición la norma constitutiva del Valor, sino *la apetición regida por una regla* (sea el desarrollo cultural histórico, como en Windelband ; sea el social, de modo algo semejante a la concepción de G. SIMMEL (1859-1918) ; sea en virtud de otras reglas) : en otras palabras, la cosa vale porque es apetecida, pero hay una regla que me dice qué he de apetecer. *Es el relativismo parcial.*

C) *La cosa es Buena porque «lleva» en sí un Valor: pero el Valor no es Ser, ni cognoscible por el Entendimiento:* es «captado» por una intuición emocional. Tal sería, aproximadamente, la concepción de MAX SCHELER. Los objetos presentes son «portadores» de Valores o «Esencias emocionales» (si pudiera acuñarse esta expresión), pero los Valores no son Ser. Por tanto, forman un reino totalmente heterogéneo como intencionalidades «en sí» : los captamos por la «intuición emocional». Se acercan bastante a la posición de Max Scheler algunos católicos tímidos, que admiten la objetividad del Bien, pero no lo reconocen como Ser, y por tanto, que pueda captarse con el Entendimiento conceptual. *Es el agnosticismo Valoral.*

406 D) *La cosa es Buena* no sólo porque lleve en sí un Valor o Bondad, sino que *esta Bondad brota del Ser, es Ser.* Dado el carácter «absoluto» del Ser, que todo lo transciende, de modo universal y necesario, así como todo Ser es Bueno, todo Bueno es Ser. Ahora bien, lo mismo que todo Ser viene de Dios por vía de Causalidad eficiente, del mismo modo tiende a Dios por vía de Causalidad final : por tanto, la Bondad Moral, el Valor Moral, están radicados en el Ser ; por ello es absolutamente *invariable* en su universalidad y necesidad, y al mismo tiempo, es *cognoscible* por la razón conceptual humana.

Admitimos, no obstante, 1.°, que si bien la Bondad transcendental explica que sea *radicalmente* invariable la «apetibilidad» (y por tanto, evitamos el relativismo valoral y al mismo tiempo explicamos de modo coherente por qué en nuestra Moral hay esta exigencia), no obstante, pueden darse variaciones *predicamentales*: ya sean *de derecho,* según varíen las circunstancias concretas y particulares del objeto y de la intención a él ; ya sean meramente *de hecho,* según que la facultad apetente esté o no esté bien dispuesta, lo esté más o menos ; 2.°, admitimos que el conocimiento puramente especulativo no es el conocimiento «afectivizado» o «por connaturalidad» con que se captan los valores en la vida, pero no como si fueran radicalmente heterogéneos Ser y Bondad ; y radicalmente heterogéneos Conocer y Sentir, sino porque

el Sentimiento, el Afecto, el Hábito connatural, etc., que informan al Sujeto conocedor, *estimulan, refuerzan, afinan, perfeccionan* las facultades cognoscitivas cuando se dirigen al Ser y a la Bondad que brota de él.

407 Esta doctrina, coherente con la tradición de la Filosofía Cristiana, es expuesta parcialmente por Pío XII con unas palabras que por su interés documental vale la pena transcribir aquí : «Por fin achacan a la filosofía que se enseña en nuestras escuelas el defecto de atender sólo a la inteligencia en el proceso del conocimiento, sin reparar en el oficio de la voluntad y de los sentimientos. Lo cual no es verdad, ciertamente, pues la filosofía cristiana nunca negó la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda el alma para conocer y abrazar plenamente los principios religiosos y morales ; más aún : siempre enseñó que la falta de tales disposiciones puede ser la causa de que el entendimiento, ahogado por las pasiones y por la mala voluntad, de tal manera se oscurezca, que no vea cual conviene. Y el Doctor Común cree que el entendimiento puede percibir de algún modo los más altos bienes correspondientes al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimente en el ánimo cierta afectiva *connaturalidad* con esos mismos bienes, ya sea natural, ya por medio de la gracia divina (cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 1, ad 3 ; q. 45, a. 2 c) ; y claro aparece cuánto ese conocimiento subconsciente, por así decirlo, ayude a las investigaciones de la razón. Pero una cosa es reconocer la fuerza de los sentimientos para ayudar a la razón a alcanzar un conocimiento más cierto y más seguro de las cosas morales, y otra lo que intentan estos innovadores, esto es, atribuir a las facultades volitiva y afectiva cierto poder de intuición y afirmar que el hombre, cuando con el discurso de la razón no puede discernir qué es lo que ha de abrazar como verdadero, acude a la voluntad, mediante la cual elige libremente entre las opiniones opuestas con una mezcla inaceptable de conocimiento y de voluntad» («Humani Generis», AAS 42 (1950), 561-578).

408 *Es posible demostrar* en qué está la equivocación de la

Filosofía de los Valores : está desviada *en la misma medida en que separe Ser y Bien* (o Valores apetitivos, que son aquellos de que tratamos ahora).

No es éste, sitio adecuado para dar una Demostración : sólo nos interesa observar que una Demostración *positiva*, o mostración de su Evidencia, la hemos dado al tratar de los Atributos del Ser ; una Demostración *negativa*, es decir, «ad hominem», se puede sugerir por los siguientes puntos :

A) Si la cosa es Buena sólo porque es apetecida, si Nietzsche apetece como sumo Bien la vida «mundana», y Schopenhauer la odia como sumo Mal, ¿cuál de las dos concepciones es verdadera, si no son «demostrables» por un sistema conceptual? ¿Las dos a la vez? El relativismo valoral es inevitable, con todas sus consecuencias, la primera de las cuales es negar el mismo Valor : un Valor que no es Universal, un «debe», ya no es Valor : v. gr., si es Valor el «no matarás, no fornicarás, no mentirás», en caso de que de igual modo fuera debido o apetecible matar, fornicar, mentir, desaparecería el Valor moral de lo primero.

Ahora bien, el relativismo valoral es enteramente absurdo, porque todos intuimos, por lo menos algunos clarísimos casos con esta exigencia : matar a su propia madre con total desagradecimiento y desprecio, por un lucro, es algo Malo ; no sólo es Bueno lo opuesto porque lo apetezco así, sino que «debo» apetecerlo así porque es Bueno.

Más aún, intuimos claramente que de cualquier Valor podemos decir con Verdad que exige no poder no ser aquel Valor en cuanto lo es ; ni ser, en el mismo sentido, apetecible y odioso ; es decir, porque «en cuanto ser» lleva en sí, como todo ser en cuanto Ser, la exigencia de su Unidad ; luego el Valor es Ser.

B) Los que intentan evitar el relativismo total señalando una «regla» que rija la facultad apetente que le diga qué es lo que debe apetecer y qué no, si establecen esta regla mediante su razón, ya por lo mismo declaran que el Valor es Ser ; y si no lo admiten, habrían de establecer esta regla *apeteciéndola* o bien *sintiéndola emocionalmente*, lo cual no sólo es contra la experiencia de lo que hacen, sino

que si realmente lo hicieran así, tampoco evitarían el relativismo total del caso anterior, pues si tal regla no estuviera radicada en el Ser, podría al mismo tiempo, y en igual sentido, ser verdadera y falsa.

C) Algo de las anteriores Demostraciones puede aplicarse a Max Scheler, pero, a propósito de él, hay que añadir que un reino «en sí» de Valores Universales y Necesarios, que no son algo existente como una cosa, pero existentes, nos parece un absurdo.

Además, puede decirse de su «intuición emocional» que si bien no es Conocimiento en el sentido de Conocimiento «puramente especulativo» (en efecto, el místico, el inventor, el artesano habituado, el artista, etc., proceden de un modo distinto en su objeto propio), no obstante, hay en su proceder «un conocimiento concomitante», innegable, si bien perfeccionado por todos los hábitos de connaturalidad.

D) Finalmente, de aquellos filósofos católicos que si bien admiten la objetividad del Bien, no obstante, por temor de ser tachados de anticuados no lo identifican con el Ser, debe decirse : si los Valores apetitivos no son Ser, objeto del Entendimiento, no pueden con el Entendimiento decir esto que han dicho ; habrían dicho, por hipótesis, un contrasentido. Y si lo han dicho con sentido, ya son Ser. Lo son, puesto que los reconocen como exigiendo con absoluta universalidad y necesidad, no poder no-ser en cuanto sean. Es clásica la Demostración que se da contra Kant : Si la Razón especulativa no capta los Nóumenos, y éstos son captados sólo por la Razón práctica, ¿por qué ha dicho esto «especulativamente» ? Si al decirlo no los ha captado, no ha dicho nada ; y si los ha captado, ya es falso. Pues lo mismo puede aplicarse a los que no hacen radicar los Valores apetitivos en el Ser.

409 Por consiguiente, cuando a veces teólogos hablan de los Valores y parecen introducir esta Filosofía en su sistema teológico.

1.° Corren el riesgo de caer en el *agnosticismo* kantiano con todas sus consecuencias, si huyen de una Teología conceptual, basada en un sistema filosófico conceptual ;

con que se verifica lo expresado por este concepto de Ser, entonces puede *sin contradicción* admitir el Movimiento, que está patente ante nuestra experiencia, y que estará compuesto por Acto y Potencia.

A) Si alguien ha tomado el concepto de Ser como Unívoco, porque cree que en su realización corresponde a este concepto sólo *lo que es*, o sea *lo que ya existe*, entonces ¿de dónde vendrían al árbol las flores y hojas que adquirirá mediante el Movimiento de producción? O bien, las hojas ya «son» (concibiéndolas como algo quizá «oculto», al modo como Leibniz imaginaba Mónadas concreadas, pero escondidas, que se «manifiestan» en un momento dado, cuando, v. gr., creemos que nace un animal) y entonces *no hay* propiamente Hacerse, engendrarse, mudarse, sino sólo aparecer, manifestarse *lo que ya es* (es decir, ha negado el Hacerse o Movimiento) ; o bien las hojas no «son» de ningún modo, y aparecerán de la nada, sin conexión con el Ser : en este caso, por hipótesis, podría Hacerse todo ; es decir, negando la radical Unidad del Ser, también lo hace radicalmente ininteligible, no verdadero, perece toda necesidad o universalidad de cualquier ley, enunciado o concepto, y lógicamente habríamos de ser escépticos y negar las Evidencias más palpables.

B) Si, por el contrario, alguien dice que la realidad *de ningún modo ya «es»*, sino un *mero «ir a ser»*, mero Hacerse, entonces también éste, si es consecuente con sus propios asertos, dirá que no podrá predicarse con verdad de la realidad ningún concepto universal, ley científica, aserto o necesidad que permita nombrar un ser, v. gr., el árbol, como «tal», pues, por hipótesis, si su ser es *mero Hacerse*, en cuanto haya pasado un instante será *enteramente otro*, y podrá ser cualquier cosa : habiendo negado asimismo la Unidad del Ser, le habrá negado su Verdad y su Bondad o perfectibilidad en el Ser. Esta concepción, por haber exagerado el Movimiento, en realidad lo negaría, pues si para que yo tenga el Movimiento o Hacerse con que ando delante de esta mesa y paso desde «cercano» a «lejano», tuviera que aniquilarme a cada instante y crearme total-

mente otro, aniquilarme de nuevo y crearme otra vez enteramente diverso, y así sucesivamente, entonces tampoco habría Movimiento, con que algo siendo «el mismo» en cuanto a algo, se hace «diverso» en cuanto a otra determinación, sino que habría una ininterrumpida serie de aniquilaciones y creaciones. Pero esto contradice nuestra Evidencia más patente, tanto en la propia conciencia como en lo externo.

412. *C)* Por ello la solución de Aristóteles consiste en notar que la dificultad proviene de que ambas concepciones opuestas toman la realidad correspondiente al concepto de Ser, una como meramente Acto (Ser sería «lo que *ya* actualmente es») y la otra como meramente Potencial (Ser sería «*mero* moverse o *mero* hacerse»), cuando precisamente la explicación del Movimiento implica que la realidad movible sea en cuanto a algo actual y en cuanto a algo potencial.

El arbolillo que en primavera producirá flores y pasará de «árbol - no florido» a «árbol - florido», tiene ya en sí un principio actual, algo que ya «es» y no ha de hacerse : «es» actualmente la Substancia de árbol, el cual permanecerá en cierta manera «el mismo» (el otro principio requerido, o negación : «no florido», que Aristóteles llama «accidental», no permanecerá cuando sobrevenga la actuación) ; y también aquel árbol que ya «es» en cuanto árbol, «es» un «ir a ser», en otras palabras, potencial, en cuanto a las determinaciones o actuaciones con las cuales más plenamente «será» : es decir, «árbol florido».

413 En resumen, podría decirse que las dos posiciones extremas opuestas parten de un mismo presupuesto : que el Movimiento es contradictorio. Entonces una deduce : «luego el Movimiento no existe, es ilusorio» (Parménides) ; la otra infiere : «luego el Ser es contradictorio» (Heráclito). Aristóteles, por el contrario, muestra que el Movimiento no es contradictorio, precisamente en cuanto lo que corresponde a nuestra intuición de Ser no sea meramente un «ya es» actual, sino también «es el que *va a ser*», es decir, analógico, sólo «es», en cierto sentido, que no tiene aún la Perfección a que tiende, o sea un ser potencial.

En efecto, si también es Ser algo cuyo Ser es, en parte,

«ir a ser», o sea analógicamente, no habrá contradicción en que aparezcan nuevas determinaciones con el Movimiento, generación, alteración: «¿de dónde vendría el nuevo ser?, ¿de la nada o ya existiría? Si de la nada, el Ser sería irracional, por hipótesis; si ya existiría, no podría propiamente *Hacerse*», esto es lo que se preguntan; a esto responde la teoría aristotélica: el nuevo ser «ya es» en *cierto* sentido, analógicamente, es «el que va a ser» tal o cual: las flores que brotarán del árbol, el pensamiento que se educirá del espíritu, etc., ya son «en potencia», no son todavía «en acto»; por cuanto se requiere que en cierto sentido ya «sean», no es irracional no es contradictorio el Hacerse o Movimiento, sino que persiste cierta Unidad, cierta conexión o necesidad, cierto permanecer «el mismo»; pero no total, sino deficiente, en ordenación; por tanto, si se mueve, se extenderá este «ser» a un «más ser», a una ulterior actuación a que está ordenado.

414 A veces se ha usado un ejemplo que, por más inexacto que sea, puede, no obstante, ayudar a captar lo que queremos decir: supongamos que quiera definir qué es este reloj: si lo defino que «*es* el que señala las 12», y sólo esto, entonces ya no tengo reloj, pues en cuanto lleguen las 12 y un segundo, las 12 y dos, y tres... ya no será lo que he definido, es decir, no será reloj, será como una escultura. Pero puedo definirlo dándole un ser «poco ser», potencial, analógico; entonces lo definiré así: «es el que *va a ser* señalando las 12, las 12 y uno, las 12 y dos, las 12 y tres...», en otras palabras, su *ser* es, en parte, un *ir a ser*.

415 Así como un ser material ya es Uno en cierta manera, pero no tan Uno como para que sea simple, sino que se extiende su ser en el espacio; asimismo, el ser potencial va extendiéndose en el tiempo con esta nueva dimensión que es un «ir siendo» en un «progresivo ser» que no posee su ser como lo posee Dios, sólo Acto, Inmutable o Inmóvil, cuya duración es «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», posesión perfecta y toda a la vez de la vida interminable», sino que va pasando de potencial a mayor actualidad por el Movimiento o Hacerse, propio del ser potencial.

416 El niño «*es* el que *será*» hombre adulto; ya es actual en cuanto a muchas determinaciones o Perfecciones, pero con una actualidad en parte potencial; por ello con el Movimiento permanecerá verdaderamente en parte «el mismo», pero en parte se hará «diverso», cuando puesta la Acción de las diversas Causas vayan educiéndose actos con los que se actualizará su ser hasta pasar a hombre adulto.

Nociones.

417 I. *Acto* es *Perfección*, determinación de Ser. El ser actual es, en cuanto actual, determinante.

Potencia es *Aptitud* u ordenación, determinabilidad a ser. El ser potencial es, en cuanto potencial, determinable.

Esta Potencia que acabamos de definir se llama también Potencia *pasiva*. Puede parecer un pleonasmo decir «pasiva», si la Potencia es «determinable»; pero en realidad no lo es, por esta razón: tomemos un ejemplo, lo que es un Profesor; ha estudiado una Ciencia, por ejemplo, la Química; cuando ha de ir a clase está en *Acto* en cuanto a aquellos conocimientos que explicará. Precisamente es determinante para otros (los alumnos) a quienes comunicará la ciencia que posee en Acto, porque la posee (obsérvese que la raíz de la palabra latina *ag-ere* reaparece en *act-us*); no obstante, el Profesor antes de ir a clase ha de prepararse algo; ha de recoger sus apuntes, ha de pensar el orden con que expondrá las nociones, ha de fijar bien qué es lo que no ha de decir para no dañar la claridad de la exposición, etc., en una palabra, ha de «actuarse», es decir, que *en cuanto a algo* todavía está como en Potencia, no está «plenamente» en Acto. Por ello se puede decir que es «Potencia *activa*». Como es obvio, esta Potencia que es activa ya es Acto. En cambio, la que se contrapone a Acto es la pasiva que antes hemos definido, y es la que entendemos con el nombre de Potencia cuando decimos «Potencia» sin más.

II. *Potencia objetiva y subjetiva*. — Una Esencia posible, cuyo contenido no implicaría contradicción si se hiciera

existente, expresa una Potencia o capacidad para ser creada o producida, y por tanto es Potencia. Pero puesto que por hipótesis es todavía físicamente nada, sólo se ofrece u «objeta» ante el entendimiento: por esto se llama «Potencia objetiva». Si ya ha sido creada o producida, entonces se llamará «Potencia subjetiva», porque es la aptitud de un sujeto ya existente para recibir un Acto ulterior, mientras que la «Potencia objetiva» es la aptitud de una Esencia meramente posible, para existir.

Potencia metafísica y física. — La primera es aquella que no se distingue realmente de su Acto, v. gr. los Géneros respecto de las Diferencias específicas, como «animal» y «racionalidad». La segunda es aquella que se distingue realmente de su Acto, v. gr. la materia corporal respecto del espíritu que la informa actuándola para formar el viviente; o también la facultad cognoscitiva respecto del hábito científico que la actuará para formar «sabio» al hombre.

418 *Potencia natural y obediencial.* — Estas nociones son utilísimas para el estudio de la Teología. Si una Potencia pasiva puede actuarse por fuerzas de las Substancias creadas se llama Potencia natural, v. gr. el agua puede pasar al ejercicio de lavar como Potencia activa, en cuanto limpiará el cuerpo sobre el cual caiga, y para darle esta actuación bastan las fuerzas y leyes que tienen las Substancias creadas. Estas fuerzas pueden ser «activas» (aquellas con que se «hace» un término o fin, v. gr. las del obrero que «hace» una zanja en el campo) y «exigitivas» (aquellas con que el ser libre «merece» su fin, v. gr. las del obrero que «merece» un salario por la zanja abierta). Dios puede comunicar al agua un concurso especial, no ordinario, para que no sólo lave el cuerpo, sino el alma (v. gr. en el Sacramento del Bautismo), actuación que ningún ser creado puede dársela.

Con esto definimos: *Potencia natural* es aquella cuya actuación no supera las fuerzas activas o exigitivas de las Substancias creadas. Potencia obediencial es aquella cuya actuación supera las fuerzas activas y exigitivas de las Substancias creadas.

419 III. *Acto substancial y accidental.* — Aquel acto o Per-

fección que determina para un ser substancial se llama Acto substancial, v. gr. el alma respecto de la Materia corporal, o el Principio vital respecto de la materia inorgánica, o la Forma inorgánica respecto de la Materia primera. Aquel Acto o Perfección que determina a un ser ya substancial en cuanto a un nuevo ser accidental se llama Acto accidental, v. gr. los hábitos cognoscitivos y científicos con que el hombre pasa a ser «conocedor», «científico».

Acto primero y segundo. — Ya se indicó que el Acto o Perfección es el Principio de operación : puede causar. Si se considera, pues, una *Facultad*, se llama *Acto primero* la misma Facultad. En oposición a la Facultad, el *ejercicio* de ella se llama *Acto segundo*. Por ejemplo, la Facultad de pensar y el ejercicio de ella o pensamiento.

A veces se hace preciso considerar en el Acto primero dos momentos : la Facultad todavía sin las condiciones o determinaciones requeridas para que pase al ejercicio, y en este sentido se llama *Acto remoto* ; o por el contrario, cuando ya se dan las condiciones requeridas para que pase al ejercicio, y en este otro sentido se llama *Acto próximo*, el cual, si están ya todas las condiciones requeridas para causar, es realmente lo mismo que el Acto segundo.

Acto mixto y Acto puro. — Podemos considerar a un Sujeto en Acto respecto de una cierta Perfección, v. gr. el Profesor de Química posee la Perfección del conocimiento de aquello que explicará a los alumnos. No obstante, se trata aquí de un Sujeto que juntamente está en Potencia pasiva en cuanto a poseer todavía mayor ciencia, respecto de la cual está en Potencia. Es, pues, Acto mixto porque tiene mezcla o mixtión de alguna potencialidad. Pero si consideramos el Ser Necesario o Infinito, Dios, por hipótesis no puede ya adquirir más, porque es Infinito en Perfección : es Acto puro.

420 IV. *Movimiento* es el Acto incompleto con que un ser potencial va actuándose al ir participando de actualidad, sin llegar todavía al Acto perfecto a que tiende.

El Movimiento es *extrínseco* si está en otro Sujeto distinto de aquel que recibe la denominación, v. gr. una casita «se mueve» desde la denominación con que era «mayor» que

un árbol, a ser «menor» que él, cuando el árbol crece. El Movimiento intrínseco puede ser *Educción* y *Creación*. *Educción* es producción de una entidad a partir de un Sujeto presupuesto, por ejemplo, de un madero puedo sacar una estatua golpeándolo, o calor, o fuego, de modo semejante a como de la materia corporal de un viviente se saca por generación otro viviente. *Creación* es producción de una entidad a partir de la nada «de sí» (es decir, no existía aquella Forma o Perfección) y de la nada de «Sujeto» (esto es, tampoco había un Sujeto preexistente, que existiese como Potencia física subjetiva). La Educción, a su vez, puede ser de dos clases muy diversas: la que se da en el Movimiento de *Alteración* en el cual 1.° hay un Movimiento continuo, 2.° cuyo término es la educción de un Accidente; y Generación, la que se da en el Movimiento de Generación (o corrupción también) en el cual 1.° ha habido un movimiento previo continuo cuyo término es que de un modo instantáneo se produzca, 2.° una Forma substancial. Todas estas clases de Movimiento son Movimiento *propiamente dicho*, a excepción del de Creación.

Movimiento impropiamente dicho es aquel en que o bien el término «desde el cual» viene, o bien el término «al cual» va, no es real, sino físicamente nada: tal es el Movimiento de Creación con que un ser pasa desde la Potencia objetiva a existir; o el Movimiento de Aniquilación con que pasaría desde existir a no existir.

Diversas doctrinas.

421 Es obvio que si la manera de realizar la Analogía del Ser es precisamente por admitir que no se dice Ser sólo unívocamente, sino analógicamente, según hemos visto (nn. 410-411), encontremos en esta tesis las mismas posiciones ya antes examinadas (nn. 270-277).

Sólo añadiremos que es frecuente entre los que niegan la Analogía del Ser, que incurran en la inestabilidad de pasar de un extremo a otro, es decir, desde un univocismo a un equivocismo o viceversa. Así, v. gr., M. KANT trata el Ser

unívocamente en cuanto aplica la Categoría de Existencia a lo que es objeto de una experiencia posible o Fenómeno, pero lo trata equívocamente en cuanto se aplicase al ser «en sí» y declara por ello imposible buscar en la noción de Ser un enlace entre ambos.

También B. ESPINOSA considera la noción de Substancia demasiado realísticamente, al modo racionalista, atribuyendo a la realidad «lo que» expresa este concepto y «el modo» con que lo expresa, pero en cambio en cuanto a los otros conceptos universales procede como nominalista, es decir, pasando desde un univocismo a un equivocismo: con ello también desconoce la realidad metafísica del Movimiento y hace una Filosofía de estilo geométrico.

Asimismo pasan desde un univocismo a un equivocismo NIKOLAI HARTMANN (1882-1950), HEGEL y otros.

Grado de certeza.

422 Ya dijimos (nn. 228-229) que llamamos metafísicamente cierto un aserto en cuanto *al nexo* que le da su propia firmeza no como si no pudieran darse en aquel conjunto otros nexos: así es un hecho físico (y físicamente cierto en cuanto tal) que hay, v. gr., Movimiento; pero en cuanto, supuesto un Movimiento, se requiere un móvil, es metafísicamente cierto que lo hay

Supuesta, pues, la experiencia como mero requisito para que se dé la conexión estudiada, es metafísicamente cierto que todo Movimiento propiamente dicho requiere una Distinción real entre un elemento potencial, capaz de determinación o actuación, y un elemento actual con que aquella capacidad o Potencia se actúa.

Demostración.

423 I. LA NOCIÓN DE MOVIMIENTO NO IMPLICA CONTRADICCIÓN.

Tomemos como ejemplo el que emplea Santo Tomás: «El agua de un recipiente que se mueve o altera, pasando

desde fría a templada, a caliente, para llegar a hervir, cuando cesará la Acción de la Causa que la calienta o mueve.

A) Observamos que el agua fría, en cuanto fría, no se mueve (más adelante demostraremos que sería contradictorio que lo determinable, en *cuanto determinable*, se determinase, pues el no-ser, en cuanto no-ser, no está en homogeneidad con el Ser, según diremos en el Principio de causalidad). El agua fría «puede» moverse, está en Potencia al Movimiento de calefacción, pero no es el Movimiento de calefacción.

B) También observamos que el agua caliente no necesita moverse para ser caliente en aquel grado (no se habla aquí de la «conservación» del calor adquirido, sino de que en el momento en que ha llegado a un cierto grado de calor no necesita «moverse» para llegar a este grado de calor en cuanto está en él) : es decir, aquel ser que está en Acto, *en cuanto está en una determinada Perfección* tampoco necesita moverse para llegar a aquel Acto.

C) Si en nuestra experiencia no observásemos más que los dos estados anteriores, no habría Movimiento. Pero observamos un estado intermedio, que es el de aquel que ni «sólo está en Potencia», ni «sólo en Acto», sino que hay en él Potencia que *va participando*» del Acto-término final, es decir, «*va extendiéndose* para actualizarse». En efecto, si el ser en Movimiento hubiese llegado ya al Acto-pleno o término al cual tiende, ya no se movería : se «habría movido». El Movimiento no es, pues, Potencia del ser potencial, ni Acto del ser actual en cuanto actual, sino algo intermedio, Acto del ser que está todavía en Potencia *respecto de aquel Acto pleno* o final a que tiende : ya tiene algo de Acto, pero sólo imperfectamente, participativamente, el del ser en Movimiento.

424 *D)* Por esto la definición que da Aristóteles del Movimiento es : «Acto del ser en Potencia, en cuanto está todavía en Potencia».

La explicación o comentario de Santo Tomás es el siguiente : «Hay que considerar, pues, que *algo* está sólo en Acto, *algo* empero sólo en Potencia, y *algo* de manera inter-

media entre la pura Potencia y el Acto perfecto. Así, pues, lo que está sólo en Potencia, *todavía no se mueve*; pero lo que ya está en Acto perfecto tampoco se mueve, sino que *se movió*; aquello, pues, *se mueve* que se ha de manera intermedia entre la pura Potencia y el Acto, lo cual, por cierto, en parte está en Potencia y en parte en Acto, como es manifiesto en la Alteración. Pues cuando el agua es caliente sólo en Potencia, todavía no se mueve; pero cuando ya se ha calentado, se terminó el Movimiento de calefacción; y cuando ya participa algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve al calor: pues lo que se calienta, poco a poco participa del calor más y más. Así, pues, el Acto imperfecto de calor que hay en el que se calienta *es el Movimiento*; no, por cierto, según lo que ya es en solo Acto, sino por cuanto ya existiendo en Acto tiene ordenación a un Acto ulterior: porque si se quitase la ordenación a un Acto ulterior, el mismo Acto, por imperfecto que fuese, sería el término del Movimiento y del no-Movimiento, como sucede cuando algo se calienta a medias. Pero la ordenación a un Acto ulterior toca al que existe en Potencia respecto de aquel Acto. Y de modo semejante, si un Acto es considerado imperfectamente sólo en cuanto a la ordenación a un Acto ulterior, según lleva en sí la noción de Potencia, no tiene la de Movimiento, sino la de ser principio del Movimiento: pues puede empezar la calefacción desde el que está tibio, como empieza desde el que está frío. Así, pues, el Acto imperfecto lleva en sí la noción del Movimiento, ya según que se lo compare a un Acto ulterior como Potencia, ya según que se lo compare a algo más imperfecto como Acto. Por donde [el Movimiento] ni es Potencia del que existe en Potencia, ni Acto del que existe en Acto, *sino que es Acto del que existe en Potencia*; para que por cuanto se dice *Acto* quede designada su ordenación a la Potencia anterior, y por cuanto *que exista en Potencia* se designe su ordenación al Acto ulterior» (S. THOMAS: *In Libr. de Phys. Arist.*, libro III, lect. 2, nn. 559-561, ed. Angeli-Pirotta).

425 Con esta *Analogía* (es decir, debiendo aplicar el concepto de Ser no sólo al ser actual, sino también al ser en Movi-

miento) se evita la contradicción : «la nueva realidad que se hace, ¿existía o no existía? Si no existía, no puede salir de la nada, so pena de negar la Verdad o Inteligibilidad del Ser ; si existía, tampoco puede hacerse, pues ya existía y sólo aparece» ; a esto ahora se responde : se puede decir que la nueva determinación o Perfección o Acto «es» y «no es» en dos sentidos en parte diversos : «no es» en cuanto a ser Acto pleno o sencillamente Acto ; «es» en cuanto que está en Potencia, es decir, también se da aquel otro ser que es «ir siendo» o «ir haciéndose», actualizándose por el Movimiento.

E) Resumamos la anterior Argumentación en forma :

Si la realidad presente ante nuestra experiencia no nos da seres sólo actuales, sino también una progresiva actuación con que algo ya en cierto modo es «Ser», pero todavía no el ser actual a que tiende = entonces el Movimiento no es contradictorio y se da.

Es así que la realidad presente ante nuestra experiencia no nos da seres sólo actuales, sino también una progresiva actuación con que algo ya en cierto modo es «Ser», pero todavía no el ser actual a que tiende.

Luego el Movimiento no es contradictorio y se da.

Mayor: En efecto, aquel ser potencial que va actuándose o moviéndose, ya tiene por lo menos el mínimum de Unidad y Necesidad requeridas para que también sea Inteligible, de modo que es Ser, y no está como tal sin conexión con nada, sino con el Ser.

426 II. La noción de Movimiento implica Distinción real entre dos componentes, uno potenciaa y otro actual.

A) Es preciso aludir aquí, bajo otra forma, a lo que ya vimos cuando dijimos que el contenido del concepto de Ser es tal, que le corresponde en la realidad cierta Unidad (nn. 279-280). La realidad que se nos ofrece como objeto, tanto en nuestra experiencia interna como en la externa, nos manifiesta que ni es un *mero* Hacerse sin ninguna Unidad, ni es *totalmente* inmóvil o Una ; para que mudándose sea

verdaderamente la *misma* y también *diversa* se requiere (ya que no admitimos la contradicción) que sea la «misma» en cuanto a un elemento, y «diversa» en cuanto a otro con que cambia: por ejemplo, el hombre que se cambia de ignorante en sabio (o para usar el ejemplo aristotélico: de «no-músico» en «músico»), antes era «este hombre» y después lo es; tenía la Perfección o actualidad de hombre, pero juntamente era potencial, podía actuarse adquiriendo ciencia, hábitos prácticos de música; con los Actos o Accidentes que se educirán quedará en parte diverso: «sabio», «músico».

B) Resumamos la anterior Argumentación en forma:

Aquella realidad que independientemente de nuestra abstracción mental permanece en cierto modo «la misma» y se hace en cierto modo «diversa» = exige Distinción real entre dos elementos, potencial y actual.

Pero el ser móvil = es aquella realidad que independientemente de nuestra abstracción mental permanece en cierto modo «la misma» y se hace en cierto modo «diversa».

Luego el ser móvil = exige Distinción real entre dos elementos, potencial y actual.

Menor: 1.° la realidad objetiva es verdaderamente «la misma» en cuanto a algo. En efecto, así nos lo manifiesta la experiencia interna del propio «yo»; pero también la experiencia externa, pues si de ninguna manera fuera verdaderamente «la misma» en cuanto a algo, ni siquiera esto podríamos decir con verdad de ella; no habría posibilidad de predicar con verdad conceptos universales; ni habría leyes científicas universales y necesarias que la realidad «debe» cumplir en cierta medida; ni siquiera el Principio de No-contradicción, pues por hipótesis en cuanto a nada permanecería verdaderamente la misma (nn. 270, 279);

2.° la realidad objetiva es verdaderamente «diversa» en cuanto a algo, como nos lo manifiesta la experiencia, tanto interna como externa.

Mayor: Santo Tomás la declara así: «Todo lo que se mueve, en cuanto a algo permanece, y en cuanto a algo pasa; como lo que se mueve de tener blancura a tener negrura, permanece en cuanto a su Substancia; y por ello en

todo lo que se mueve se capta una composición» (I.ª, q. 9, a. 1, c.); y también así: «Todo Movimiento supone algo inmóvil [...] y aun de las cosas mudables, son inmutables sus relaciones: como Sócrates, aunque no siempre esté sentado, no obstante *inmutablemente* es verdad, que *cuando está sentado, permanece en un sitio*; y esta es la razón por la que nada impide que de las cosas mudables se tenga una Ciencia inmutable» (I.ª, q. 84, a. 1, ad 3), pues siempre descubrimos «algo de necesidad: en efecto, nada es tan contingente que no tenga en sí algo necesario; como esto mismo *Sócrates corre*, en sí mismo es ciertamente contingente; pero la referencia del correr al Movimiento es necesaria; pues es necesario que *Sócrates se mueva, si corre*» (I.ª, q. 86, a. 3, c.). Así, pues, «a un Sujeto se le atribuye al hacerse, algo que permanece y algo que no permanece: porque aquello que no es opuesto al término de Hacerse, permanece, pues permanece *hombre* cuando se hace *músico*; pero ser *no-músico*, no permanece» (*Com. in Metaphys.*, libr 1, lec. 9, n. 215, ed. Cathala).

427 En resumen: si hay Movimiento *accidental*, o sea de Alteración, permanece la Substancia; si hay *Movimiento substancial*, o sea de Generación de Forma substancial, permanece la Materia; si hay *aniquilación* total, para que permanezca la exigencia y necesidad absoluta de que nunca pueda ser Verdad que no ha sido lo que ha sido (es decir, la inmutabilidad de las Esencias o exigencia absoluta de la Verdad) permanece Dios, Necesario e Inmutable, Fundamento último de estas Esencias posibles, como veremos en la tesis 5.ª (n. 483).

Complemento doctrinal.

428 I. Hemos visto que sería contradictorio que hubiera Movimiento sin Móvil que se mueva: por ello el Movimiento como tal, en rigor no «es», no «existe», no es «Ser», no «se hace»; sino que analógicamente hemos de aplicarle los conceptos, diciendo que el Ser substancial es aquel del que

puede decirse sin contradicción que «existe», que «es», que es «Ser», que «se hace» tal o cual; el Movimiento mismo, los Accidentes, con que se cambia lo existente, sólo «con-existen», y con el latín de Santo Tomás, «con-fiunt», se «con-hacen», diríamos. Por tanto, tampoco propiamente «perece», v. gr., la curvatura que tenía un papel si voy a ponerlo plano: propiamente sólo «perece» (como propiamente sólo «existe») el «papel curvado», aunque perezca «en cuanto a la curvatura». Es decir, sólo analógicamente podemos atribuir a la realidad los conceptos, porque sólo analógicamente realiza los conceptos transcendentales, según ya vimos a propósito del concepto de Ser.

Con otras palabras se podría decir: la Unidad transcendental se realiza a través de las condiciones predicamentales, según ya vimos (n. 334); pero el mínimum que se requiere en el orden predicamental para que no quede negada la Unidad transcendental es que no exista el Movimiento sólo, sino en un móvil, que por él es en parte el mismo, en parte diverso.

429 II. Así como para explicar sin contradicción, v. gr., el Movimiento del agua desde 10 grados a 100 grados es preciso admitir una *Potencia ordenada intrínsecamente a un Acto*, que se educirá de ella, supuesta la Acción de la Causa eficiente, sin embargo para la negación o regresión no hay que poner en el agua de 100 grados una Potencia intrínsecamente ordenada a la privación como tal para poder así llegar a tener sólo 10: sino que así como por el mismo hecho de que dé al papel una nueva forma, por lo mismo la anterior *con-perece* «accidentalmente» por incomposible con ella, así el ser actual está intrínsecamente ordenado sólo a otro Acto o ser, v. gr. al acto de dar su calor a otro; puesto lo cual, diríamos si fuera permitido acuñar un neologismo, «con-perece» como incomposible con el calor anterior, es decir, «accidentalmente» (recuérdese lo dicho en el n. 380-381).

430 III. *La noción de Potencia obediencial* es de especial interés para la Teología. Puede ser útil conocer la explicación que de la misma da Suárez.

Si Dios crea un ser «A», le da junto con su naturaleza

la ordenación finalística para que con el concurso ordinario «B» sea capaz de llegar al término «C». Pero precisamente porque la Creación es producción en cuanto al mismo Ser, y por consiguiente no está sujeta a ninguna condición preexistente como lo estaría la Educación, juntamente también el mismo ser «A» es tal que si Dios le da un concurso extraordinario «X», estará entonces intrínsecamente ordenado al término «Y»; si le da el concurso extraordinario «Z» estará intrínsecamente ordenado al término «W», etc., en una palabra, *a todo aquello que no importe contradicción.*

Por tanto, la Potencia obediencial no es una Potencia predicamental o sobreañadida a un ser, sino Potencia transcendental que lo constituye en cuanto ser creado.

Esta Potencia será en un sentido Potencia pasiva: en cuanto que todo ser creado «obedece» (por esto se llama «obediencial») a la llamada de Dios, precisamente por ser creado.

Pero además en otro sentido puede ser pasiva y activa: pasiva, en cuanto se da también tal ordenación finalística obediencial en lo que llamaremos más adelante Causa material extrínseca (n. 603) para que se eduzca de ella un Acto cualquiera con tal que su Educción no importe contradicción; activa, en cuanto que aquella entidad que por ser actual tendrá proporción para que con el concurso ordinario «B» produzca el efecto «C», mediante un concurso indebido, extraordinario «X», produzca el efecto «Y». Habrá, por ejemplo, Potencia obediencial pasiva en el alma para que se eduzca de ella la Gracia; y activa para que informada con este hábito produzca actos libres intrínsecamente ordenados a un término sobrenatural. Como es evidente, en cuanto la Potencia obediencial reciba el concurso indebido «X», pasará desde Potencia obediencial que era, a ser Potencia ya sobrenatural, es decir, ya ordenada intrínsecamente al término a que anteriormente no lo estaba, sólo podía estarlo.

Destacan, pues, dos puntos: 1.º, esta ordenación teleológica por cuanto supone un concurso que no es el de la naturaleza creada, no exigido para que haya el orden o naturaleza presente, es *concesión gratuita* divina; 2.º, que no obstante la potencia obediencial está tan *profundamente arraigada en*

el ser, que supuesta por otra parte que sea un hecho esta concesión de un concurso gratuito o no debido, no exigible, entonces del mismo modo que es intrínseco, v. gr., a la naturaleza del agua que con el concurso ordinario esté ordenada teleológicamente a limpiar, le será intrínseco que con el concurso no debido «X» tenga ordenación teleológica a causar la gracia educiéndola del alma; 3.°, que *será tanto más apreciable* y conveniente para un ser recibir una actuación de su Potencia obediencial, *cuanto más lo perfeccione* supuesto lo que ya es. Tal es el caso de la Gracia que educida del alma por un concurso no ordinario o no natural, la ordena intrínsecamente a un término superior a aquel a que naturalmente podría aspirar, que perfecciona al alma sobre todo lo que podría esperar y desear, porque la hace partícipe de la visión inmediata de Dios, con la felicidad que de ahí se sigue, según se expondrá en Teología.

Objeciones.

431 1. Hemos dicho que el Acto, como determinación a ser, es más perfecto que la Potencia que, en cuanto tal, es determinable. Sin embargo, es más perfecto el hombre que, v. gr., el hábito de la ciencia que adquirirá, es decir, es más perfecto que su Acto.

Resp.: Dist.: es más perfecto que aquella actuación *en cuanto* tal (es decir, en cuanto a la Perfección de Sabiduría o de Ciencia que le da), lo *Niego*; *en cuanto a todas las otras* determinaciones que tiene como Sujeto substancial, etc., lo *Concedo*. — La Potencia y el Acto siempre se han de considerar en la misma línea, precisamente en cuanto a aquello que son determinante y determinable.

2. «O la potencia es Ser, o no es Ser: si es Ser, ya es Acto, y no hay Movimiento; si no es Ser, no es nada, y tampoco hay Movimiento». — Así cierto autor contemporáneo.

Resp.: es Acto *en cuanto a algo*, lo *Concedo*; es Acto *en cuanto al término* o determinación que adquirirá con el

Movimiento, lo *Niego*. — Precisamente por ello veremos en la tesis siguiente que Suárez no niega que la Potencia tenga realmente algo de actualidad, es decir, Existencia, si bien entendida analógicamente (como de ser «con que» existe el Existente: Substancias incompletas, Accidentes, etc.; no de ser «que» existe completamente); y por ello niega la Distinción real Esencia-Existencia, que supondría una Esencia que, en cuanto tal, es pura potencia sin nada de Acto, noción que él juzga inadmisible.

3. Si el Acto por educir no está escondido, no saldrá nunca de la Potencia; y si está allí escondido, ya es inútil la Potencia, fuera de que entonces propiamente no habrá Hacerse, sino mero manifestarse o aparecer lo que ya estaba, si bien escondido.

Resp.: No está «actualmente» escondido; está «potencialmente» en ordenación a ser; es decir, el ser potencial ya «es», pero «es» tomando el «es» no como enteramente actual, sino en cuanto es «el que será», «el que va extendiéndose a ser», es decir, analógicamente «es», como hemos dicho de la noción de Ser, aplicada a la Potencia pasiva. Ante el escultor hay un bloque de mármol del cual puede *educir,* golpeándolo con el cincel, la forma de Cicerón, de César, de Séneca, etc. El mármol está en Potencia respecto de todas las formas: todas están en él en Potencia, es decir, en ordenación o capacidad de Educción; ninguna de ellas está todavía en Acto. Puesta la Acción del escultor, se educirá una determinada forma, v. gr., la de Séneca: esta Forma no «existirá»: sólo existirá el Todo, la estatua como Substancia más esta Forma accidental. Del mismo modo que la Forma «con-existe» o «con-es», es decir, analógicamente, existía en Potencia antes de la Educción, es decir, analógicamente.

TESIS 2.ª: TODO SER CONTINGENTE O FINITO ESTÁ COMPUESTO DE ESENCIA Y «ESSE»; PARECE BASTAR QUE ESTA DISTINCIÓN SEA FUNDAMENTAL, ES DECIR, DE RAZÓN FUNDADA.

Nexo con la tesis precedente.

432 Hemos visto en la tesis anterior que la Analogía del Ser se cumple precisamente porque la realidad puede diversificarse, multiplicarse, en muchas variedades de seres, moverse ; y para que este Movimiento no implique contradicción, se requiere una Distinción real entre dos elementos o principios, uno potencial y otro actual, que dan al ser mudable la Unidad que le es propia, Unidad de composición.

Es obvia, pues, la pregunta : ¿hasta dónde se extiende esta composición? Así como para explicar el Movimiento o cambio accidental habremos de admitir una Distinción real entre Substancia y Accidente ; o como para explicar el Movimiento o cambio substancial habremos de admitir otra Distinción real entre Materia y Forma ; ¿se extiende esta composición hasta el mismo Ser, para explicar todo Contingente con una dualidad radical que lo haga compuesto del Acto de existir y de una Potencia o Esencia?

Ésta es la cuestión de que tratamos ahora.

Estado de la cuestión.

1. Origen fundamental de la cuestión

433 Aristóteles llega sólo a la noción de que ha de existir un Primer Motor Inmóvil, pues si se moviese, pasando de Potencia a Acto, requeriría estar compuesto a su vez de Potencia y Acto, y requeriría que otro Acto o Causa lo moviese. Aristóteles no llegó más lejos en su síntesis metafísica.

Pero Santo Tomás, sí. Entre los diversos influjos que le sugirieron prolongar la teoría aristotélica hasta una sín-

tesis total, dos son especialmente importantes : los filósofos árabes, como Ibn-Sina o Avicena (980-1037), y más aún los datos de la Divina Revelación.

En efecto, refiere la Sagrada Escritura que cuando Moisés recibió de Dios el encargo de sacar de Egipto a su pueblo escogido, Moisés le preguntó por su nombre, aquella denominación más íntima y propia, con la cual el pueblo escogido pudiera invocarle : el Señor le dio por respuesta : «*Yo soy el que soy*. Y añadió : así dirás a los israelitas : *Yo soy* [Yahve] me ha enviado a vosotros» (Exod., 3, 14). Ahora bien, de este texto daban una interpretación muy interesante : Dios es «El que *Es* o *Existe*», es decir, Aquel cuya *Esencia es Existir* (Esse) : y por esto es Absolutamente Necesario ; por tanto, de los otros seres que no son Él no diremos que su Esencia es Existir (Esse), sino que su Esencia es *tal Existir, tal Esse,* esto es, que su Esencia *recibe tal* grado de existir o Esse ; por tanto, el Esse se multiplica entre varios según que lo reciban por Creación en una medida u otra (Participación) : por ello son Contingentes (si su Esencia *no es* Existir, sino que *pueden existir* o no existir), y por lo mismo, son limitados o finitos : reciben sólo *tal* Esse : de hombre, de árbol, de ángel, etc.

Con lo anterior queda dicho que Dios tiene Unidad Suprema, no hay en él ninguna composición : «su Esencia es Ser, o Existir» ; mientras que en todos los otros seres hay una radical composición de dos elementos distintos : «Tal Esencia que recibe en esta medida el Existir o Esse o Existencia».

2. Cuestión cierta, común a todas las Escuelas de la Filosofía Cristiana ; y cuestiones debatidas

434 Lo que antecede puede ser interpretado de modos diversos. Hay un elemento cierto que todos admitimos. Es éste :

a) Dios es el ser cuya *Esencia es Existir* (Esse) ; luego no hay en Él ninguna Distinción, es Absolutamente Necesario ; luego Infinito, luego Inmutable ;

b) Los otros seres, precisamente porque no son Dios, son aquellos cuya Esencia no es Existir (Esse), sino cuya *Esencia «tiene» Existir (o Esse)*, lo recibe. Luego hay en ellos una Distinción, luego no son Absolutamente necesarios, sino Contingentes, luego finitos, luego mudables.

Formulándolo con el tecnicismo filosófico que ya conocemos (nn. 360-361), podríamos decir : no basta poner entre la Esencia y el Esse Distinción de razón *raciocinante*, pues entonces así como Dios es Aquel cuya Esencia es Existir, también el ser creado sería Dios. Si dijésemos que la criatura es sólo Existencia sin ninguna Esencia, seríamos *existencialistas*, como Sartre, que considera consecuentemente la realidad presente como radicalmente absurda e irracional, al no haber ninguna Esencia o Necesidad o ley unitaria que rija una Existencia contingente, gratuita. Si dijésemos que la criatura es sólo Esencia sin ninguna Existencia distinta de las Ideas y enlaces necesarios con que pasamos de unas a otras en la demostración, seríamos *esencialistas* al modo de Espinosa o de Hegel, y en este caso haríamos del hombre un dios, panteístas. Es decir, afloraría de nuevo la eterna antinomia entre Parménides y Heráclito.

435 3. CUESTIÓN DEBATIDA ENTRE LAS DIVERSAS ESCUELAS DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

¿Qué se entiende por la frase : «su Esencia *no es* Existir, sino *tiene* Existir ?», ¿qué clase de Distinción requiere ?

Al responder a estas preguntas ya no es unánime la contestación de las diversas Escuelas de la Filosofía Cristiana.

A) La Escuela Tomista la interpreta así : no se trata de explicar una Perfección en una línea (como era el caso del Acto accidental, o del Acto formal), sino de la Perfección que llega hasta el mismo Ser : por consiguiente, para explicar por qué el Existir o Esse se diversifica o multiplica de tal suerte que en uno no hay Esencia distinta, sino que «es el mismo Esse» y por ello Necesario e Infinito ; y otros «tienen Esse», y por ello son Contingentes y finitos, se requiere que

el ser creado esté compuesto por dos Coprincipios realmente distintos, la Potencia o Esencia y el Acto o Esse.

B) La Escuela Escotista rechaza que Esencia y Existencia sean distintas entre sí como parte y parte, es decir, como los componentes en la teoría Acto-Potencia. Por consiguiente, establecen entre ellos otra Distinción, que suele ser la Formal por naturaleza de la cosa ; la cual, según dijimos, esencialmente excluye que entre sus dos elementos haya composición de parte y parte (nn. 395-397).

436 *C)* La Escuela Suarista también rechaza que entre la Esencia y el Esse haya Distinción real positiva, actual ; hay Distinción de razón raciocinada : si existe este árbol que tengo ahí, porque ha sido producido, lleva en sí la capacidad o fundamento de que yo pueda definirlo como «tal Esencia capaz de existir», sin negar que de hecho lo expresado por esta Esencia esté realmente identificado en la realidad, cuando el árbol ha sido producido, con todo su ser o Acto de existir o Perfección.

También podría decir, mirando otro aspecto, que hay Distinción real negativa : si considero aquella esencia como «*meramente* posible», antes de que fuera creada, cuando era físicamente nada ; y por tanto, ahora se distingue la Esencia meramente posible, real negativamente de la Esencia ya actuada por el Esse. Ésta es cabalmente la explicación de Santo Tomás en uno de sus textos más famosos : «Omnis autem *essentia* vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de *esse* suo ; possum enim intelligere quid est *homo* vel *phoenix* et tamen ignorare an *esse* habeat in rerum natura. Ergo patet quod *esse* est aliud ab *essentia* vel quidditate. Nisi forte sit aliqua res [Deus] cuius quidditas sit ipsum suum *esse*. Et haec res [Deus] non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est quod fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae ; sicut multiplicatur natura generis in species vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod est unum absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset aliud a calore non separato ex ipsa sua

separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit *esse* tantum ita ut *ipsum esse* sit subsistens [Deus], hoc *esse* non recipiet additionem differentiae quia iam non esset *esse* tantum sed *esse et* praeter hoc forma aliqua ; et multo minus recipiet additionem materiae quia iam esset non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum *esse* [Deus] non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit *esse suum* et aliud *quidditas* vel *natura* seu *forma sua.* Unde oportet quod in intelligentiis [angelis] sit *esse* praeter formam [esentiam], et ideo dictum est quod intelligentia [angelus] est *forma* [essentia] et *esse*» (S. THOMAS, *De Ente et Essentia,* cap. IV ; en otras ediciones lleva el número de cap. V) ; «Pues toda *Esencia* o *quidditad* puede ser entendida sin que se entienda nada sobre su *Existir* [Esse] ; pues puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y con todo ignorar si tiene el *Existir* en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, queda claro que el *Existir* [esse] es otro que la *Esencia* o *quididad.* A no ser que tal vez haya alguna cosa cuya *Esencia sea su mismo Existir* [Dios]. Y esta cosa no puede ser más que una y primera, porque es imposible que se haga multiplicación de algo, a no ser por adición de alguna diferencia ; [1.°] así como se multiplica la naturaleza del Género en diversas Especies ; [2.°] o por cuanto la Forma es recibida en diversas Materias, como se multiplica la naturaleza de la Especie en diversos individuos ; [3.°] o por cuanto uno es absoluto y otro recibido en alguno, como si hubiera algún calor separado sería otra cosa que el calor no-separado, por su misma separación. Pero si se pone alguna cosa que sea sólo *Existir,* de tal suerte que sea *el mismo Existir subsistente* [Dios], este *Existir* [esse] no recibirá adición de una Diferencia [Específica], porque entonces ya no sería sólo el *Existir,* sino *el Existir* y, además, *alguna Forma* [o Esencia] ; y mucho menos recibirá la adición de una Materia, porque entonces ya no sería *subsistente,* sino *material.* Queda, pues, que tal cosa que sea su *Existir* [Dios], no puede ser más que una sola. Por consiguiente, importa que en cualquier otra cosa fuera de aquella [Dios], uno sea su *Existir* y otro la *quididad*

o *Naturaleza*, es decir, su *Forma*. Por donde importa que en las Inteligencias [ángeles] haya el *Existir*, además de la *Forma*, y por ello se ha dicho que la Inteligencia [el ángel] es *Forma* [Esencia] y *Existir* [Esse]».

Por tanto, por la Distinción de razón raciocinada (o real negativa) se dice mucho sobre la cosa misma : al decir que la cosa es tal que me *permite expresarla sin contradicción* con esta Distinción, queda dicho que no hay en ella la *Necesidad* de existir, sino Contingencia : es tal aquella Esencia, que *puede* existir o no existir (por ello puedo concebir y expresar esta Esencia sin decir si existe actualmente o no, y, sin embargo, esto no es contradictorio) ; en cambio, Dios, cuya Esencia es Existir, no tiene esta Potencia o capacidad que me permita concebir su *Necesidad* de existir como «*meramente*» *posible* : sería contradictoria esta noción. Si la definición «Aquel cuya Esencia es Existir» es real (no contradictoria), o sea posible, entonces debe existir, como si hay triángulo, debe tener tres ángulos, precisamente por ser triángulo.

Nociones.

437 1. *Esencia* (o también «quididad», porque es aquello con que algo es «quid» o «tal» ; también «quod *quid* est» o «quod *quid* erat esse», traducciones literales de las fórmulas griegas aristotélicas, «aquello *tal* que uno es», «aquello *tal* con que uno es existente») es el conjunto adecuado de notas que forman la definición total de un ser ; y responde a la pregunta «*quid* est res», «*qué* es una cosa».

La definición anterior puede tomarse en dos sentidos : físico y metafísico.

Esencia metafísica es el conjunto total de las *notas esenciales o específicas* que constituyen un ser ; v. gr., para el hombre «animal racional».

Es obvio que la Esencia metafísica es inmutable y eterna, como todos los Posibles. Eternamente será una Esencia apta para existir (y por ello Potencia objetiva, n. 417, II) la de

«animal racional», y no será apta para existir la de «piedra sensible».

Esencia física es el conjunto de notas esenciales o específicas *con todos los Propios y Accidentes*. Así entendida, puede existir; y de hecho, con la denominación de «Esencia física», entendemos esta Esencia tal como está ya existente, o sea actuada.

2. *Esse* (o también «el Acto de existir», o también la «Existencia») es aquello por lo que algo queda intrínsecamente constituido en la naturaleza de los seres existentes; es decir, *el Acto y Perfección total de existir*; y responde a la pregunta «*an* sit res», «*si* existe una cosa».

3. Como es obvio, a la Esencia corresponde el papel de Potencia, y al Esse el de Acto de existir. No obstante, se llaman Existencialistas (invirtiendo de un modo curioso la terminología) aquellos filósofos que exageran el elemento potencial, mudable, material, finito, porque por «Existencia» entienden la del «Existente finito» que tenemos presente; y al contrario, se llaman Esencialistas aquellos que reducen la realidad objetiva a pura necesidad y Actualidad, porque por Esencia entienden de hecho (díganlo o no) toda la realidad o Ser.

Diversas doctrinas.

438 I. *El Ser es sólo potencial y contingente*. — Esta tendencia, desconociendo lo actual, exagera el elemento potencial, múltiple, *lo mudable existente* : tal es el existencialismo. Un representante típico sería J.-P. SARTRE (1905), para quien el Existente, por no estar regido por ninguna Esencia antes de existir o moverse, puede hacerse cualquier cosa, irracionalmente, y sólo se definirá después de haber sido; y por tanto, el Ser es radicalmente absurdo; por tanto, en su concepción ni puede haber la exigencia de explicación racional del Ser, la cual culminaría hallando su explicación

preceptos universales y necesarios: «Dostoievsky escribió: *si Dios no existiera, todo estaría permitido*. Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y por consiguiente, el hombre está abandonado, porque no halla ni en sí ni fuera de sí una posibilidad donde agarrarse. Ante todo, no encuentra excusas. Si, en efecto, lo existente precede la esencia, no se podrá nunca explicarlo por referencia a una naturaleza humana dada y fija; o con otras palabras, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad» (*Exist. hum.*, 36-37).

II. *El Ser es sólo actual y necesario.* — Esta otra tendencia, por el contrario, desconociendo lo potencial, singular y múltiple de lo contingente, exagera el elemento actual, unitario, *lo necesario*: tal es el esencialismo. Típicos representantes de esta concepción serían Espinosa y Hegel. Para ESPINOSA la realidad del Movimiento de los seres contingentes no puede ser filtrada por las mallas matematizantes, demasiado anchas de su método. Para HEGEL, así como la Deducción filosófica es necesaria, así lo es el desarrollo de la Idea, eliminando con ello lo singular, intransferible del hombre, y lo contingente, en una palabra, lo potencial. De este modo desemboca en una posición semejante al panteísmo.

Las dos posiciones anteriores no pertenecen a la Filosofía Cristiana. Sí, en cambio, la doble doctrina que sigue.

439 III. *El Ser es actual y potencial: se explica esta dualidad por una Distinción real, positiva y actual, entre Esencia y Esse.* — Ésta es la posición llamada Tomista. Pero si bien ha sido la misma en cuanto a afirmar la Distinción real entre Esencia y Esse (antes decían Esencia y Existencia), las dificultades con que se han encontrado ha hecho que los autores modernos hayan variado en algunos puntos. Por esto es preciso distinguir entre Tomismo clásico y Neotomismo de nuestros días.

a) *Tomismo clásico.* — Su más típico representante (considerado por algunos como el jefe e iniciador de este modo de interpretar a Santo Tomás) fue el Cardenal TOMÁS DE VÍO CAYETANO, O. P. (1469-1534). La Potencia es por sí misma limitada, pues es mera ordenación al Acto; pero

el Acto no puede ser por sí mismo limitado, porque Acto dice Perfección ; y la Perfección, como tal, no dice «límite», que sería cese de Perfección, algo ajeno a la Perfección. Por consiguiente, el Acto, en aquella línea en que es Acto, es por sí mismo Ilimitado : es decir, no solamente porque nuestra mente humana al concebirlo prescinda de límites y así lo universalice, sino que es Ilimitado anteriormente a toda precisión mental nuestra, tal como es ofrecido por la realidad extramental. Por tanto, para que se multiplique en esta misma realidad extramental, haciéndose así el Ser Análogo entre varios que lo poseerán con diversa plenitud (recuérdese lo dicho en el n. 290 y sobre todo en el n. 318), es preciso que así como en Dios su Esencia es Existir, sin ninguna Distinción real entre ambos, así los otros seres, que son creados, estén compuestos de un doble Principio con-creado : el Esse, de suyo Ilimitado (que si no estuviera limitado fuera de nuestro entendimiento se haría Infinito) y la Esencia o Potencia que lo limita, como algo distinto de él real positivamente (de lo contrario no podría «limitarlo» recibiéndolo en sí cuando se ha educido de ella por la Acción de la Causa Eficiente) : y así el Existente es ser finito, participado.

No hay que imaginar que sea algo «existente» la Esencia de la cosa creada, y algo «existente» el Esse (o «Existencia») : sólo existe la Substancia compuesta de ambos coprincipios. No obstante, es verdad que a fin de que la Distinción sea real, positiva, se requiere que no se deba a la abstracción o universalización de la mente humana lo expresado por el Esse «ilimitado como coprincipio extramental» y la Esencia que tal como ha de componer con él, «de ninguna manera sea actual».

b) *Neotomismo.* — Al comprobar las dificultades que salen al paso para concebir la Esencia y el Esse, que han de entenderse previamente como Partes antes de que se entienda el Todo (pues las Partes son previas al Todo), los Neotomistas propenden a disminuir, a difuminar la realidad de los dos componentes : pero de tal manera, que quede siempre el nombre de Distinción real. Así se dibujan entre los autores neotomistas diversas soluciones : 1.ª, si el Esse que hay en

el hombre es un Esse que, en caso de que no tuviera la Potencia limitante o Esencia física, se haría Infinito, entonces parece que no se explica bien la refutación del panteísmo: por ello algunos, como L.-B. GEIGER, O, P., tiende a admitir que la Participación del Esse por las criaturas es por vía de Ejemplarismo y de Causalidad eficiente (como diría Suárez), pero en cuanto a los otros Actos (en que ya no aparece el peligro de panteísmo), sí, serían físicamente ilimitados, con lo cual se rechaza la tesis del Acto ilimitado en cuanto al Esse; 2.ª, otros, ni esto admiten, sino que rechazan sin más la antigua tesis del Acto físicamente ilimitado (o por lo menos omiten mencionarla): para explicar entonces la Distinción real conciben que el Esse, como Acto, sería una Relación transcendental a la Esencia o Potencia, y viceversa. Pero no se ve cómo puede haber Relación sin cosas relatas, y precisamente el problema está en concebir estos elementos o principios referidos que habrían de constituir las Relaciones transcendentales; 3.ª, otros, finalmente, entienden de hecho Distinción real negativa, y entonces, aunque con las palabras se digan Tomistas, de hecho no difieren de la posición de Suárez; pero con el inconveniente de que no se ve cómo pueden integrar coherentemente su posición, que por un lado no encaja con un sistema al que nominalmente pertenecen, ni con el otro al que de hecho se acercan.

Hasta ha habido un autor moderno que para evitar el resabio de panteísmo que a algunos les parece ver en un Esse como coprincipio de los Existentes, el cual si no fuese limitado sería Infinito, y si limitado creatura, ha concebido que Dios crease al Esse así ilimitado, del cual las criaturas participarían. Pero, como se ve en seguida, no requiere ninguna refutación, ni siquiera que le dediquemos atención.

440 IV. *El Ser es actual y potencial: se explica esta dualidad por una Distinción de razón raciocinada entre la Esencia y la Existencia, que importa un fundamento en la realidad.* — Esta es la posición de FRANCISCO SUÁREZ, S. I. (1548-1617).

Podría decirse también: *Distinción real fundamental*, para expresar que lo que realmente importa en la cosa es

una *capacidad* o *fundamento* para que la mente humana exprese, mediante esta precisión de conceptos de la Distinción de razón, la Finitud, Contingencia y Participación por vía de Causalidad Ejemplar y Eficiente, en el ser creado.

También podría decirse: *Distinción real negativa*, es decir, si se considera la que hay entre la Esencia meramente posible y la Esencia creada, existente (no la que hay en la cosa existente entre su Esencia o capacidad contingente de existir expresada abstractamente por el entendimiento, y la actualidad existencial).

Admite que Dios es el Ser cuya Esencia es Existir, y que por tanto en Él no hay ninguna Distinción entre Esencia y Existencia (es decir, sólo Distinción de razón raciocinante); por tanto es el Ser absolutamente Necesario, Infinito, Único. Habría, pues, contradicción al concebirlo como «meramente» posible (no digo como «posible», ya que «necesario» es más que «posible»), pues si es Necesario sería contradictorio que tuviera «mera» aptitud o indiferencia para existir o no existir, ya que Necesario incluye la determinación o necesidad. En cambio, todo ser que no se pueda definir como Aquel cuya Esencia es Existir, es por lo mismo «indiferente» al existir actual o no existir: de suyo, puedo concebir sin contradicción su definición ya como una expresión de algo «meramente» posible, ya como «existencia actual», que por existir también será «posible» y como tal lo expresa la mente abstractamente cuando dice «ángel», «árbol», «hombre», etc. Por ello cuando ya existe actualmente *permite* (es decir, tiene la *capacidad* o *fundamento* que es lo que cabalmente expresa la Distinción de razón raciocinada) de que la mente humana pueda expresar esta radical *indiferencia* o *contingencia* para existir o no existir según reciba o no del Ser Necesario la determinación o Acto existencial; por ello en el ser Finito o Contingente se distinguen Esencia y Existencia con Distinción de razón raciocinada.

Nos parece más probable la concepción de Suárez que la del Tomismo. En cuanto a la de Escoto no diremos nada, porque al rechazar la Distinción real como sería la que hay entre Potencia y Acto, coincide su posición con la de Suárez;

y en cuanto admita que es Formal, queda englobada en lo dicho antes sobre esta Distinción (n. 398).

Grado de certeza.

441 1.° Damos como metafísicamente cierto que no puede admitirse la posición de la Filosofía no cristiana, que reduce toda la realidad ya a mera potencialidad movible, ya a mera actualidad necesaria, y con ello declina o al agnosticismo o al panteísmo (n. 438).

2.° Damos como más probable la opinión de Suárez que la del Tomismo para explicar *cómo* se da la Distinción que evite los dos extremos anteriores.

Demostración.

442 I. EL SER NI ES SÓLO ACTUAL NI SÓLO POTENCIAL.

En vez de dar una nueva Demostración, nos basta recordar la que ya hemos visto hasta ahora y aludir a lo que después se expondrá en Teología racional.

En efecto, en cuanto a la posición existencialista, hemos demostrado en Criteriología que nuestro entendimiento aprehende verdades, conceptos universales, Primeros Principios, Esencias, que rigen el Hacerse existencial. En Ontología hemos demostrado que el Ser tiene una verdadera e innegable Unidad (n. 279), raíz de su Inteligibilidad (n. 342).

En cuanto a la posición esencialista también hemos demostrado en la Analogía del Ser (n. 309 y ss.) que hay una radical perfectibilidad que nunca, ni de derecho, podrá colmar nuestra Metafísica identificando Ser y Pensar; pero mucho más se expondrá en Teología racional al demostrar que el Ser Necesario es Inmutable e Infinito, mientras que los Contingentes que percibimos son esencialmente Mudables, Finitos y por tanto distintos del que es Acto puro.

II. Distinción de razón entre Esencia y Esse en el ser creado, más que distinción real.

443 La Demostración consiste en dos pasos: 1.°, si los Neotomistas son consecuentes con sus propios principios deben abrazar la posición del Tomismo clásico; 2.°, el Tomismo clásico tropieza con dificultades que parecen insuperables.

1.° *Sobre la posición del Neotomismo.* — Los Neotomistas ya no admiten que la Esencia tenga *prioridad de naturaleza* (n. 571) respecto del Esse, es decir, que de una realidad física o coprincipio que habría en el Existente, la Esencia, se hubiese educido como de Causa Material extrínseca, por la Acción de la Causa Eficiente, el Acto o Esse o Existencia.

No obstante, han de darle por lo menos cierta prioridad verdadera, pues sin verdadera prioridad no se entendería el Existente contingente como un Todo, compuesto por dos coprincipios. Sin Partes no puede haber Todo, ni Distinción real positiva entre sus componentes; pero estas Partes han de tener en sí tal entidad *como Partes*; pues si no pudieran concebirse como Partes, tampoco podría concebirse que actuasen u obrasen por su unión constituyendo aquel Todo. No se trata, pues, de darles la inteligibilidad que corresponde al Existente, pero sí la inteligibilidad que han de tener si hay verdaderamente Distinción real, que es la de que sean Partes extramentales, que por su unión o comunicación constituyan el Todo existente.

Ahora bien, puede concebirse un retrato o imagen, como Relación transcendental al hombre cuya imagen es; pero *tiene el ser de imagen*. Podemos concebir el conocimiento como Relación transcendental a la cosa conocida y al conocedor, pero *tiene el ser del Accidente llamado conocimiento*; es decir, *sin una realidad positiva* que constituya esta Relación transcendental, sería «naturalmente» imposible concebir Distinción real entre dos Relaciones transcendentales.

Cuando objetan a los Tomistas (para rechazar la Esencia

como realmente distinta) que «entre Ser y no Ser no hay medio», no podrían ellos replicar que hay un medio, que es una Potencia o ser «ut quo» o coprincipio «con que» existe el Existente.

Sin esta entidad positiva habría contradicción en que fuese simultáneamente Distinción real *positiva* y por otra parte entre Términos a los que correspondiese *físicamente nada* en uno de ellos.

Pues bien, esto es lo que queríamos mostrar a los Neotomistas, que han de volver a la posición del Tomismo clásico, si no quieren quedarse con enunciados que son meras palabras.

Podríamos resumir en forma esta Argumentación así:

Si la Distinción real positiva requiere que se dé entre elementos «positivos» y «reales» = entonces la Esencia y el Esse realmente distintos son cada uno algo «positivo» y «real».

Es así que la Distinción real positiva requiere que se dé entre elementos «positivos» y «reales».

Luego la Esencia y el Esse realmente distintos son cada uno algo «positivo» y «real».

Menor: ya fue declarada en otro sitio (nn. 365, 369, 372).

Mayor: acaba de ser expuesta.

2.º *Sobre la posición del Tomismo clásico.*

144 Dado el paso anterior, vuelven los Argumentos que a lo largo de siglos se han ido repitiendo sin cesar, sin que hasta ahora, a lo que parece, se les haya dado ninguna contestación aceptable.

A) ¿Qué sería este elemento, la Esencia, como algo real positivamente distinto, si no puede ser físicamente nada (pues según hemos demostrado en el n. 443, la Distinción sería real negativa) ni puede ser la Perfección de existir o Esse?

Algunos han imaginado esta respuesta: toda su realidad le vendría del mismo Acto o Esse, y cuando la habría recibido, entonces compondría con él para formar el Existente: «la Potencia de ser no es real más que por el mismo Acto», dicen.

Esta solución no parece satisfactoria, pues esta «realidad» que estaría en la Esencia en cuanto distinta del Esse con el que ha de componer, ¿por qué Potencia habría sido limitada y recibida?, ¿por ninguna? Luego si esta realidad contingente y finita no exige composición para recibir cierto Esse, tampoco la exigirá el Existente para recibir su Esse.

B) Otros han ideado otra respuesta: la Esencia y el Esse son realmente distintos «in fieri», al «hacerse» o componer el Existente; pero después, ya no.

Tampoco parece inteligible esta salida. Si el agua de una copa y el calor que recibe son realmente distintos *al constituir* el Todo, también han de ser realmente distintos cuando *permanece constituido aquel Todo* «agua-caliente». De lo contrario, si ya no hubiese Todo porque al quedar constituido, uno de sus dos elementos desapareciese (en nuestro caso, por ejemplo la Esencia), entonces tampoco se habría requerido aquel elemento *como parte* en el momento de *ir a constituirlo*. Puedo concebir que yo ejecute la Acción de formar una mesa, y que después de haberla fabricado quede la mesa sin la Acción: pero entonces, si no hay Distinción real positiva entre mesa y Acción cuando ya está fabricada, la Acción tampoco es parte componente de un Todo, cuando había la Acción más la mesa. Pero si al constituir el Existente requiero dos elementos positivamente distintos como parte limitante y parte limitada, y uno de ellos desaparece después (la Esencia), en este caso la Esencia era meramente algo *requerido para que se hiciera* la Acción, pero no es *principio constitutivo* del Existente contingente.

C) Contra la noción de Esencia se han opuesto graves objeciones, que podrían resumirse así: habría de ser Acto y no-Acto; luego es ininteligible. Habría de ser Acto porque, de hecho, en cuanto es Esencia, tiene cierta Unidad transcendental (excluye ser nada y ser otro, en cuanto Esencia que es; lo cual supone mucha Perfección); y por lo mismo tiene por lo menos este mínimum de Verdad con que puedo decir que es Parte componente del Existente, y por ello reconocerle cierta Perfección o Acto, puesto que si *actúa*, ya que *limita* el Acto o Esse, hace algo. Por tanto, si ya es

Perfección o Acto, ¿por qué otra Esencia no habrá de limitarla y recibirla, con un proceso al infinito? Y si no en este caso, ¿por qué se requiere para el caso del Contingente que existe?

D) Sobre la noción de Esse también se han planteado graves objeciones. En efecto, si el Esse se entiende como algo que «de suyo» (es decir, como elemento que va a constituir el Existente) fuera indiferente para recibir un límite o Esencia con la que constituiría una criatura, o para que no recibiéndolo se hiciese Infinito, Dios, ¿no ponemos una Forma o elemento que sería común a Dios y a las criaturas *en el momento de ir a constituirlas* componiendo con su Esencia?

No solamente esto, sino que sería como un Universal «extramental». No digo que fuera un Universal «Existente», pues no dicen esto los Tomistas: sólo «existe» la Substancia ya compuesta por un Esse recibido en una Esencia, y todo lo que hay en la Substancia es individual. Pero sí que *en cuanto compone* con la Esencia «A» y forma el Existente «A-E», o con la Esencia «B» y forma el Existente «B-E», o con la Esencia «C» y forma el Existente «C-E», etc., ha de tener una universalidad *extramental*, de suerte que vuelven entonces las objeciones contra Platón, pero ceñidas para este orden tomista que no es el de lo «Existente», sino el de «coprincipio del Existente», en la cosa. Y si dijesen que este Esse es singularmente distinto para cada uno, entonces ya caen todos los presupuestos tomistas de la Participación, de la Ilimitación del Acto, etc., es decir, de todas las razones por las cuales creían deberlo poner como realmente distinto de otro coprincipio, la Esencia.

Podríamos resumir en forma la anterior Argumentación así:

Si no parece admisible *a)* una Esencia o Potencia, que no pudiera tener Acto existencial y debiera tenerlo; *b)* un Esse o Acto, que para componer debiera ser Universal y no pudiera ser Universal; debiera ser indiferente para ser divino o constituyente de la criatura = entonces no parece admisible la Distinción real positiva entre Esencia y Esse.

Pero no parece admisible *a)* una Esencia o Potencia,

que no pudiera tener Acto existencial y debiera tenerlo; *b)* un Esse o Acto, que para componer debiera ser Universal y no pudiera ser Universal; debiera ser indiferente para ser divino o constituyente de la criatura.

Luego no parece admisible la Distinción real positiva entre Esencia y Esse.

Complemento doctrinal.

445 1. Podemos admitir la Participación y que el ser creado es Participado, no en el sentido de que haya un elemento que en cuanto indiferenciado pueda comunicarse a uno y a otro, sino en cuanto que procediendo todos los seres de Dios por Creación, participan de una radical semejanza con Dios (como todo Efecto respecto de su Causa) por el *Ejemplar* que los ha producido; por la *Causa Eficiente* que les ha dado el Ser que tienen, sacándolos de la nada.

2. Dentro de la Filosofía Cristiana hay perfecta libertad para que cada uno opine, admitiendo o rechazando, en estas cuestiones controvertidas, ya la posición tomista, ya la suarista, ya otra, como puede verse consultando los siguientes estudios sobre esta cuestión: FIDEL G. MARTÍNEZ, Obispo de Sululi: *Autenticidad Filosófica dentro del Pensamiento Cristiano*, revista «Arbor» (Madrid), 31 (1955), 361-416 (muy especialmente la pág. 405, con la respuesta de Benedicto XV, el 18 de diciembre de 1916, que era desconocida para el público hasta esta publicación); y del mismo autor, con el mismo título, otro estudio en la revista «Razón y Fe», 151 (1955), 117-132; J. HELLIN: *Sana libertad de la Filosofía escolástica*, etc., revista «Pensamiento» (Madrid), 8 (1952), 53-73; del mismo autor, *Alocución*, etc., «Pensamiento», 10 (1954), 89-95.

3. Podría uno preguntarse cuál fue realmente la opinión de Santo Tomás sobre este punto. Puede consultarse sobre esto especialmente M. CHOSSAT, *Dieu*, en «Dict. Théol. Cath.», IV, col. 1151-1243, especialmente col. 1180; y E. HOCEDEZ: *Aegidii Romani theoremata de esse et essentia*,

Louvain, 1930; véase la excelente obra de J. M. PICCIRELLI: *Disquisitio Metaphysica*, etc., Nápoles, 1906; y finalmente la obra de L. FUETSCHER: *Acto y Potencia*, Madrid, 1948.

Parece probable lo siguiente: En el siglo XIII estaban la terminología y la «suposición» de ciertos giros y términos, menos desarrollados de lo que estuvieron en siglos posteriores, en los cuales, con palabras y giros que sonaban igualmente, se entendía mucho más determinadamente lo que antes estaba más impreciso. El modo de hablar de Santo Tomás es tal que no determina: en un planteamiento ulterior podrá ser interpretado, o bien, como ha hecho Cayetano, o como lo ha hecho Suárez, quizá *prolongando* la dirección de su pensamiento, más que ciñéndose sólo a lo que él hubiera ya precisado. Entendiéndolo así, nos parece más probable interpretarlo como lo ha interpretado Suárez.

Objeciones.

446 1. La creatura cuya Existencia no se distinguiese de la Esencia existiría «por sí misma» como Dios.

Resp.: Dist. el *Antecedente*: si la tuviera identificada sólo *con dependencia* de la Creación y Conservación, lo *Niego*; si la tuviera identificada *sin ninguna dependencia*, lo *Transmito*. Sobre esto dice Santo Tomás: «Dato igitur quod creatura esset suum ipsum *esse* sicut et Deus, adhuc tamen *esse* creaturae non haberet rationem boni *nisi praesupposito ordine ad Creatorem*, et pro tanto adhuc diceretur bona *per participationem* et non absolute in eo quod est. Sed *esse* divinum quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum» (De Veritate, q. 21, art. 5, c.).

2. Si son contrarios «tener perfección» y «ser la Perfección», entonces se distingue *la Perfección* y aquello que *tiene Perfección* o Esencia.

Resp.: se distinguen real negativamente (como la Esencia puramente posible) que es «sólo» capaz de tener la Perfección de existir, y la Perfección ya existente cuando ha sido creada,

lo *Concedo* ; se distinguen positivamente *Subdist.* : si previamente hubieran demostrado que no se debe a una abstracción o precisión mental, fundada en la realidad ; aquella con que al percibir un Existente Contingente (es decir, capaz de existir o de no existir) lo expresamos como «tal capacidad de existir» (Esencia) sin expresar si esta Esencia es «sólo» capaz de existir, o «también» capaz de existir (ya que existe de hecho), lo *Concedo* ; si previamente no se ha demostrado, lo *Niego*, hasta que se demuestre.

3. «Si subsiste el Esse en cuanto Esse [el Existir en cuanto Existir], entonces es único e Infinito ; luego no puede multiplicarse y limitarse más que por lo opuesto al Esse, como Sujeto en que se reciba y limite y determine a algún grado de Esse, esto es, por una Esencia realmente distinta de sí. Pero en cualquiera, excepto Un Ser, que es Dios, a saber, en cualquier ser finito se multiplica y limita. Luego en cualquier ser finito el Esse es recibido en un sujeto, como en una Esencia realmente distinta del Esse». Así un autor neotomista.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si lo expresado por Esse (o el Existir) fuera *una misma* realidad que en uno, por no tener límite, fuera Infinita, «el Existir», y en otro, por estar limitada fuera finita como «tal Existir», entonces, así como a partir del hecho de que «una misma» agua recibe dos determinaciones opuestas de «cálida» y «no cálida» se demuestra la Distinción real positiva entre Substancia y Accidente, se demostraría entre Esencia y Esse, lo *Concedo* ; si lo expresado por Esse (o el Existir) *sólo por nuestra precisión mental* fuera un mismo Universal o Esse, entonces se probaría Distinción, *Subdist.* : de razón raciocinada, o sea importando una realidad fundamental (la contingencia del ser finito, capaz de ser así expresado), lo *Concedo* ; real positiva, lo *Niego* hasta que se demuestre.

4. Ser en cuanto a lo mismo «determinante» y «determinable» es imposible. Luego son realmente distintos (Esencia y Esse).

Resp.: si hubiera fuera de nuestra mente, en la realidad ofrecida, algo «sólo» determinable, a saber la Esencia «me-

ramente» posible (que se distingue por ello real negativamente de la misma ya existente); y la Esencia que en la realidad existente fuera «sólo» determinable en cuanto Esencia (no debido a una abstracción o precisión mental), lo *Concedo*; si no se demuestra que haya tal realidad «sólo» determinable, lo *Niego*. La imaginación que engaña a los Tomistas está en que no advierten que es nuestra mente la que, partiendo del cambio que ve en los seres contingentes que antes no existían y después existen, tiene el fundamento suficiente para que pueda expresar abstractamente «tal capacidad» de existir, o sea «tal Esencia», distinguiéndola por lo mismo de la misma ya existente o actuada; y al contrario, por separar el mundo con seres Contingentes, de Dios, que siendo, como Necesario, absolutamente incapaz de no existir, no permite esta Distinción de razón, por lo mismo lo concebimos con todo derecho como «el mismo Ser», la fuente radical del Existir, Aquel cuya Esencia es Existir, del cual todos son Participación, porque todos reciben de él por Creación la Existencia, ya que en sí mismos, como capaces de existir o no existir no tenían esta determinación.

5. «La Potencia realmente identificada con su Acto lo tendría en su definición. Pero no lo tiene. Luego no se identifica realmente con él. Ejemplo: el hombre es *de suyo racional,* pero no es *de suyo* sabio, sino sólo es sabio *en cuanto existiendo con esta sabiduría* realmente distinta». Así un autor tomista.

Resp.: Si la identificación no proviniera de haber sido creado o colocado en la Existencia, sino con identificación necesaria, como es la de Dios, lo *Concedo*; si la identificación proviene de la Creación, que ha hecho existir tal Esencia, entonces ésta tiene identificada la Existencia, *Subd.*: con «el Existir» mismo tiene identificación, lo *Niego*; con «tal» grado propio de Existir, de nuevo *Subdistingo*: con identificación contingente, dependiente de la Creación, lo *Concedo*; necesaria, lo *Niego*. En cuanto al ejemplo aducido: si este motivo fuera de algún valor demostrativo, de igual manera podría retorcerse el Argumento contra lo que admite el mismo objetante (que no admite Distinción real entre los Géneros y

las Diferencias específicas) diciendo : «la animalidad *de suyo* no tiene racionalidad (por ejemplo, en los brutos no la tiene), luego siempre se distingue realmente de ella, como *este animal* se diría *racional* sólo como existiendo en *esta racionalidad*». El vicio de esta Argumentación sería el mismo que notábamos antes : que se supondría sin previa demostración que la noción de «animal» está como tal en la realidad y no sólo fundamentalmente, expresada después universalmente por una abstracción o precisión mental.

TESIS 3.ª: TODO SER ACCIDENTALMENTE MUDABLE ESTÁ COMPUESTO DE SUBSTANCIA Y ACCIDENTES.

Nexo con la tesis precedente.

447 Después de haber establecido que el Movimiento exige que en la misma medida en que haya Movimiento se dé una composición entre dos elementos, uno potencial y otro actual (nn. 410-431), hemos examinado hasta qué punto podía decirse que se extendía su aplicación, cuando se trata del mismo Existir (nn. 432-447) ; ahora examinamos otro caso, el caso del Movimiento accidental, en el cual comprobaremos que se requiere una Distinción real entre Substancia y Accidentes.

La Distinción real entre Substancia y Accidentes queda implícitamente demostrada al establecer, por una parte, que el concepto de Substancia es objetivo, y por otra, que hay Movimientos accidentales o de alteración, en los cuales, permaneciendo un ser la misma Substancia que era, se hace en parte otro, por los Accidentes que se educen de ella.

Estado de la cuestión.

448 I. MÉTODO PROPIO DE LA METAFÍSICA PARA DEFINIR LA SUBSTANCIA.

Cuando percibimos un objeto no alcanzamos de un modo exhaustivo todo lo que hay en él, sino que *podemos penetrar en él con mayor o menor profundidad*. Precisamente hemos

llamado «objeto formal» (nn. 8-11) aquella *propiedad* de la cosa que es el *aspecto* con que el sujeto va a penetrar en ella, ya que no penetramos de un modo exhaustivo o con conocimiento infinito. Por ello hay diversos grados de penetración o profundidad, el empírico, el de la Ciencia natural, el de la Matemática, el de la Metafísica.

Aquel que conoce lo que es, v. gr., el agua porque de un modo empírico o sensible conoce cómo reacciona, adquiere de ella el conocimiento que del agua tiene, v. gr., el marinero o el nadador, semejante al conocimiento que de la madera o del hierro tiene el artesano que ha aprendido a trabajarlos en su oficio: es el conocimiento de artesanía o empírico.

El científico no desmiente (fuera de algún caso accidental de error) lo que sobre el agua ya conocía el marinero o el nadador, pero penetra en una zona más íntima de su objeto cuando lo define como OH_2. Los sentidos no le dan esta fórmula, pero le dan tales datos que de ellos y de los de los aparatos de experimentación (que son sentidos perfeccionados para una cosa) puede inferir, con un objeto formal más íntimo, que el agua es aquello que *exige* (es decir, da una noción universal y necesaria) manifestarse en tales circunstancias con lo que expresa este enunciado.

Dijimos que de modo semejante el matemático penetrará en una zona universal y necesaria cuando enuncie del agua, v. gr., que la fórmula para medir su volumen será la arista de cubo elevada a la tercera potencia, y con ello nos dará la formulación de una propiedad que, por ser más íntima y necesaria, será no sólo absolutamente infrustrable, sino aplicable con mayor extensión, es decir, más allá de la zona de inducción del cosmos presente, para hacerla valer hasta en otro posible, con tal que sea de tres dimensiones homogéneas.

Del mismo modo, así como todos estos estratos de conocimiento perciben el mismo objeto, el agua, pero no todos lo perciben con igual hondura, sino que un conocimiento la percibe en cuanto acciona y reacciona ante los sentidos, otro percibe el agua en cuanto a su exigencia radical de las cualidades sensibles, otro la percibe en cuanto extensa, también la Metafísica la percibe en cuanto Ser, es decir, en cuanto

llevará en sí las exigencias de todo ser que enuncia con los supremos Principios Metafísicos (nn. 20-22; 191, 2.°; 196-201; 252; 255-256). Así se comprenderá que no sólo la Metafísica, sino también la zona de experiencia vulgar y los científicos, perciban Substancias, pero no *en cuanto tales*, dando su definición más íntima, que es la que buscamos ahora.

449 A algunos ayuda el siguiente ejemplo: si entre los adornos de un jardín hay una balaustrada con una esfera y un cubo de piedra, los sentidos perciben aquella esfera, aquel cubo, pero no por ello su conocimiento es matemático, porque sólo la Matemática percibe aquella esfera *en cuanto esfera*, aquel cubo *en cuanto cubo*, es decir, con la reduplicación, o reflexión, o abstracción, u objeto formal propio de su modo de penetrar en ellos.

Aplicando la doctrina anterior a nuestro caso de la Substancia, podemos advertir en seguida que ya con los sentidos percibimos «Substancias», pero no las captamos en cuanto Substancias: si entra en casa un hombre llamado Sócrates, no percibimos meramente que entre un conjunto de colores, formas, sonidos, etc., sino «un hombre»; si comemos pan en la mesa, no comemos ni nos alimentamos con un color, un calor, una figura, un peso, un sabor, etc., sino con lo que es pan, la Substancia de pan.

Pero así como también la Ciencia física y las Matemáticas captarán la Substancia con su grado propio de penetración cuando formulen de ella sus leyes, asimismo la Metafísica captará la Substancia en cuanto Substancia, con las exigencias que se derivan de que es Ser mirado en cuanto Ser.

Santo Tomás formulaba esta doctrina diciendo que los sentidos perciben la Substancia «quoad *an* sit» pero la Filosofía «quoad *quid* sit», es decir dándonos la definición quiditativa o esencial, requerida por la necesidad de no contradicción, que exige que no se agote toda la realidad movible con un «mero» Movimiento o mero Hacerse espacio temporal (n. 426), sino que ha de ser aquel Sujeto último «en sí» que se actúa y manifiesta por sus Accidentes que están «en otro», es decir inhiriendo en aquel de quien se edujeron.

Con esto queda bien claro que así como nunca podrá la Ciencia física suplantar lo que de una esfera de piedra o de un cubo puede decir la Matemática, asimismo nunca podrán estas Ciencias suplantar lo que de las Substancias nos dirá la Metafísica dándonos su definición esencial, necesaria para verificar sin contradicción las nociones supremas del Ser, de las Causas, de los Primeros Principios, etc.

Pero del mismo modo advierte Santo Tomás que nunca podrá la Metafísica suplantar la zona propia y legítima de la Ciencia, v. gr., física, por cuanto, si bien la Metafísica nos dé la noción «esencial» o «quiditativa» de las Substancias, no nos puede decir nada de los Principios próximos con que cada substancia se constituye: «Nunc dictum est quid sit substantia *solum typo*, idest dictum est solum in universali, quod substantia est illud, quod non dicitur de subjecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei, quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est manifestum. Non enim hujusmodi definitione tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei per quam talis notificatio datur». «Ahora, pues, se ha expuesto qué es Substancia sólo *como tipo*, es decir, se ha dicho sólo universalmente que la Substancia es aquello que *no se predica de un sujeto*, sino que *de ella* [como de Sujeto último] *se predican sus otras notas*; pero es preciso que no sólo conozcamos de esta manera la Substancia y las otras cosas, es decir, por una definición universal y lógica: pues esto no es suficiente para conocer la naturaleza de una cosa, pues también es manifiesto aquello mismo que se señala de ella en vez de la anterior definición. Pues con aquella definición no son alcanzados los principios de la cosa, de los que depende su conocimiento» (*Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*, libro 7, cap. 3, lect. 2, n. 1280, ed. Cathala).

2. Noción espontánea.

450 Con lo que acabamos de indicar ya aparece que el hombre espontáneamente percibe, aun sin darse de ello cuenta reflejamente, que, v. gr., 1.°, su propio yo no es meramente el *conjunto de actuaciones* con que en este momento, o en aquel otro momento, aparece ante su conciencia, sino *aquel sujeto permanente que se irá manifestando y modificando* con tales y tales actuaciones, pasadas, presentes y futuras; 2.°, advierte que su amigo Sócrates no es meramente el conjunto de manifestaciones sensibles espaciotemporales con que en este momento y en este sitio se me manifiesta, sino *aquel sujeto que se manifestará* con tal timbre de voz, tal intensidad, tales gestos, etc.; 3.°, sabe que el pan que come y con que se alimenta en la mesa no es meramente el conjunto de aquel color, aquel olor, aquel calor, aquel sabor, aquella forma, aquel peso, etc., que «ahora» y «aquí» se lo manifiestan, sino que podrá también mañana pedir que le den pan, porque habrá *aquel sujeto que se manifestará* con tal conjunto de actuaciones espaciotemporales.

Esto nos da pie para la primera definición de la Substancia, con que casi espontáneamente sube el hombre desde su experiencia interna y externa a una cierta Filosofía incoativa: Substancia es aquel ser a que compete poder existir «en sí»; Accidente es aquel ser a que compete existir «en otro».

3. Confirmación ante la reflexión filosófica.

La reflexión filosófica es la que nos confirma que efectivamente es imposible que la realidad sea un mero Movimiento (nn. 411-428); para que no haya en ella contradicción, como exige el Ser, no puede agotarse con su mera manifestación de cada momento diverso, y de cada sitio distinto, sino que *requiere haya en su ser mayor hondura* para que sea portador de la necesidad de no contradicción y verificador de ella: aquel Sujeto de que se educen tales Accidentes o

Manifestaciones espaciotemporales, con los cuales (si bien no se agota) sin embargo se mueve o cambia.

4. No es un «substrato inerte».

451 Al hacer esta reflexión filosófica sobre lo que exige la necesidad de Unidad o de No-contradicción cuando nos hace llegar hasta un estrato más hondo, como *aquello que permanece* bajo los Accidentes, es preciso evitar un grave equívoco en que no pocos han caído por inadvertencia.

Han imaginado que bastaba poner debajo de los Accidentes un Substrato *inerte, yuxtapuesto, inmóvil*; y esto es un grave error. Así como percibimos que hay un hombre si le echamos encima una sábana que le cubra totalmente, pero que toma la forma de él y así, a través de ella, nos permite percibirlo, así han imaginado la Substancia como algo escondido, a que se ha sobrepuesto una como sábana de Accidentes.

Tomemos en nuestras manos una hoja de papel. Ahora lo arrollamos en forma de tubo. Antes hemos demostrado que no es igualmente íntimo a este papel ser «tal compuesto químico» de celulosa, como ser «curvado», ya que compruebo que permanece verdaderamente «este compuesto químico» que era, quitándole la curvatura que tenía o dándole otra (nn. 366-368). No obstante, es preciso advertir que el papel verdaderamente *se cambia, se mueve* mediante la curvatura, haciéndose curvado; el papel es el Sujeto físico de que se *educe* esta determinación accidental, en él *inhiere*, después de educida, y en él se *sustenta*. De modo semejante, no se yuxtapone a mi «yo» de un modo extrínseco mi pensamiento, mi querer, mi sentimiento, sino que yo soy el *modificado* pensando, queriendo, sintiendo, yo me *manifiesto* por estos actos, me *actúo* por estas determinaciones que son de mi ser, pero que no agotan todo mi ser.

En pocas palabras, en el mundo que tenemos presente ante nuestra experiencia, ni existen Substancias ni existen Accidentes: existen Todos substanciales (o Concretos acciden-

tales, como dice Suárez) : ni mi yo sin actos, ni actos sueltos, no educidos ni sustentados modificando al yo ; ni existe la celulosa del papel sin manifestarse con el color propio, con tal temperatura, tal olor, tal dureza, tal forma externa, etc., ni existen meramente estas actuaciones separadamente, sino como brotando de algo más íntimo y profundo, aquel ser permanente o substancial que *exige* manifestarse sucesivamente (es decir, dando la base de una formulación universal y necesaria, que expresaremos en forma de «leyes») con tales Accidentes.

«Distinción real» no es «separación actual», y por ello así como no existe la Substancia ni los Accidentes, sino el Todo substancial, compuesto de Substancia-Accidentes, asimismo la Substancia está activa, porque es precisamente *lo que se modifica o mueve* por los Accidentes que de ella se educen, con los cuales se manifiesta y mediante los cuales también actuará o ejercerá cualquier Acción.

Así como es la mente la que descubre la necesidad de que el ser tenga estratos más íntimos y profundos que su mera manifestación espaciotemporal, y lo declara como Sujeto «en sí» o Substancial, por lo mismo fácilmente tendemos a separar mentalmente lo hallado, siendo así que en la realidad no existe así separado, sino precisamente todo lo contrario, que así como no puede existir Movimiento sin móvil, así no puede haber un ser Contingente (móvil en sentido de Acto-Potencia), sin que vaya actuándose, manifestándose, traduciéndose en estas dimensiones espaciotemporales, con lo que llamamos precisamente Accidentes, que *son* de la Substancia, se *sustentan* por ella, como se *edujeron* de ella, la *modifican, con-existen* con ella, formando el Todo substancial que percibimos.

Nociones.

452 1. *Substancia* es aquel ser a cuya Esencia *es debido que esté no en otro como en un Sujeto de inhesión* (III.ª, q. 77, a. 1, ad 1) ; es decir, la intuición última que está ahí contenida

es ésta : la realidad es más perfecta que un mero grupo de Accidentes (son «los que tienen Sujeto de inhesión»), porque no está «en otro» como estas entidades que inhieren, sino «en sí». Como se ve, se formula la Definición de un modo negativo («no es meramente esto...»), pero por lo mismo que se niega quede limitado a un grado poco perfecto, queda importada una mayor Perfección.

2. Es preciso explicar qué se entiende por «Sujeto de inhesión». Hay dos casos enteramente diversos de un Todo existente que se cambia o mueve :

A) *Sujeto de Sustentación y Sujeto de mera Información*

Es el caso del hombre, el cual, según demostraremos en Psicología, está compuesto de dos Principios substanciales, o sea dos Substancias incompletas, que son como Acto y Potencia, a saber, Alma espiritual y Materia corporal.

También es el caso del animal y del vegetal, de los cuales se demuestra asimismo en Psicología que están compuestos de dos Substancias incompletas, que como Acto y Potencia los constituyen, Principio vital y Materia corporal.

Pero hay algo distinto para el caso del hombre y es : supuesto que se separan los dos Principios realmente distintos, siendo el Alma *intrínsecamente independiente* de la Materia (esto es, ser espiritual), permanece después de la separación ; en cambio, el Alma de los animales o el Principio vital de los vegetales, siendo materiales, es decir, intrínsecamente dependientes de la Materia, por necesidad desaparecen al hacerse la separación, de modo semejante a como la curvatura del papel desaparece si quemamos el papel.

Para denotar esta diferencia se dice del Alma humana que está en otro como en Sujeto de *pura Información,* es decir, no es sustentada por él, meramente lo informa para constituir al hombre ; mientras que los Principios o Formas en los otros dos casos citados, están en un *Sujeto de Sustentación,* porque necesitan de él para que los sustente en su ser.

453 *Nota importante:* lo importante es observar que, a pesar

de todas estas diferencias, en todos estos casos hay un punto en que coinciden, y este punto es : si se separan estos dos coprincipios, Sujeto y Forma, *el Todo desaparece.*

Es decir, el Todo no era una mera yuxtaposición o agregación o suma, sino algo de *Perfección específicamente nueva* ; hecha la separación, tanto si sus componentes permanecen, como si no, ciertamente aquella Perfección del Todo ya no queda.

Precisamente por ello se ve que la Substancia incompleta propiamente estaba «en sí», es decir, en aquel Todo del que no se distinguía adecuadamente, sino que ella misma constituía.

B) *Sujeto de Inhesión*

454 Éste es el caso del Accidente : tenemos una Substancia, ya simple (v. gr., el alma humana separada del cuerpo, o bien asimismo el ángel), ya compuesta (v. gr., el hombre, el animal, el vegetal) : si le añado una modificación accidental no sólo sucederá que esta modificación o determinación o Accidente desaparecerá si se separa de su Sujeto, sino que el *Todo no desaparecerá.*

Y no desaparecerá precisamente porque el Accidente no da al Todo formado por él y por la Substancia a que inhiere una Perfección específicamente nueva, sino *sólo accidentalmente nueva* : hombre con sabiduría es substancialmente hombre, tanto si pierde la sabiduría, como si no ; pero en el primer caso se pierde la Perfección del hombre si separamos Alma y Materia corporal.

Para denotar esta diferencia se dice que el Accidente está «en otro», no como la Substancia incompleta que parece estar «en otro», pero en realidad está «en sí», pues está en el Todo *propiamente indiviso* (n. 336) que ella misma constituye : sino que el Accidente, no dando esta Perfección específicamente superior, sino sólo accidentalmente superior, aquel Todo que formaba es *propiamente diviso* o Uno accidental, y por ello realmente está «en otro» que es aquel

Sujeto en que inhiere : el *Accidente* se define como *aquella entidad a cuya esencia es debido que esté en otro como en Sujeto de inhesión.*

455 3. Se da corrientemente también otra Definición de la Substancia y Accidente. Tiene interés explicarla para que se advierta que en ella se dice fundamentalmente lo mismo, aun expresándolo diversamente : se da una Definición finalística, en vez de una Definición estática.

Para ello se parte de observar que tanto la Substancia incompleta, como el Accidente, tienen dos funciones ; pero se añade luego que uno desempeña más principalmente la primera función, mientras que el otro la segunda, con lo cual ya se pueden definir.

Primera función: afectar o determinar *la comparte* (así la curvatura determina el papel a ser curvado ; como la sabiduría determina el hombre a ser sabio ,etc.).

Segunda función: constituir con ella *un Todo* (así el calor con su Sujeto forma el Todo «cálido» ; como el hombre, con la Sabiduría, forma el todo «sabio» ; como el Alma, con la Materia corpórea, forma el Todo «hombre», etc.).

La diferencia está en que, según indicábamos, es tan perfecto el Todo, que forman dos Substancias incompletas con su unión, que *su papel propio es formar el Todo* (en cambio, afectar a la comparte es tan poco importante respecto de lo anterior, que ni entra en consideración) ; mientras que a los Accidentes, como no constituyen substancialmente un Todo, no les queda como *papel propio más que afectar la comparte,* porque el Todo que forman no es algo propiamente indiviso, propiamente de nueva Unidad específica, y por ello no entra en consideración.

De ahí la Definición : *Substancia* es aquella entidad que por su naturaleza *no está principalmente ordenada a determinar intrínsecamente a otro adecuadamente distinto* (porque o bien no afectará intrínsecamente a otro, como es el caso de la Substancia completa, v. gr., angélica ; o si es Substancia incompleta, como el Alma humana, su principal papel es formar el Todo, del que no se distinguirá adecuadamente). *Accidente* es aquella entidad que por su natura-

leza *está principalmente ordenada a determinar intrínsecamente otro adecuadamente distinto.*

Ahora bien, como se ve, en el fondo hay la misma intuición que en la Definición dada en el n. 452, 1.° También aquí se dice que la Substancia es más perfecta que el Accidente, el cual sólo puede *con-existir,* esto es, afectando a otro en el cual inhiere, no puede propiamente *existir,* o sea «en sí», ni como separado ni como formando un Todo en el cual propiamente existiese (lo cual ya sería estar «en sí», puesto que lo forma), ya que este Todo que accidentalmente constituye no es atendible; la Substancia tiene, en cambio, una Perfección mayor, que supera tanto a la del Accidente que propiamente de ella se dice que es el ser «que existe».

4. «*Todo*» *de Perfección específicamente nueva.*—Como se ve, el problema está en determinar cuándo se tendrá y cuándo no se tendrá este Todo «substancialmente» nuevo o sólo «accidentalmente» nuevo; es decir, para saber si una de las entidades que lo constituyen es substancial o accidental.

Ahora bien, hacer el Análisis que hasta ahora hemos seguido es ciertamente propio de la Metafísica; pero determinar en concreto que tal elemento cumple una Definición u otra, ya no le pertenece sino a la *experimentación de laboratorio.*

Con la experimentación comprobaremos a veces que la comparte «A» y la comparte «B», son de tal naturaleza que no tienen ni Potencia remota para que (puestas las Causas requeridas), examinada cada una de ellas en su sola entidad, se produzcan actividades o Acciones con la Perfección que se manifiesta en el Todo «A-B» cuando están unidas. Entonces diremos que son principios substanciales o Substancias incompletas que se manifiestan a través de la actividad «A» y «B» accidentales.

Otras veces, al contrario, comprobaremos que en la comparte «C» y en la «D» ya hay Potencia remota para que, puestas las Causas requeridas, puedan producirse las actividades o Acciones con la Perfección que se manifiesta en el Todo «C-D». Entonces diremos que uno de ellos es

principio accidental o Accidente; y del otro, que por una manifestación accidental me descubre una Substancia en sí.

Finalmente, habrá otros casos en que los datos que puede hoy día suministrarnos la experimentación física son todavía tan escasos, que no podemos aún saber si hay o no hay en los elementos componentes esta Potencia; y entonces dudaremos si son, cada uno de ellos, un Todo substancial, cuya agregación es meramente accidental, o si, por el contrario, son Substancia completa y Accidente, o bien manifestación de dos Substancias que al integrarse se corrompen para que se eduzca una nueva Substancia (de modo semejante a como el viviente corrompe una Substancia química para integrarla por la nutrición en Substancia viviente, o como el Cloro y el Sodio integran el Cloruro sódico, si admitimos que ha habido ahí cambio substancial): todo ello son problemas e investigaciones que felizmente plantea la Física subatómica, los cuales contribuirán a extender nuestros conocimientos a una zona ulterior, que consistirá en determinar cuáles son propiamente «uno por sí» entre los elementos manifestados en el orden sensible o accidental.

Para determinar más lo precedente, señalemos varios casos:

457 A) *Alma espiritual - Materia corporal*

En este caso, examinado en Psicología, no hay lugar a duda. El cuerpo material, extensamente compuesto, manifestándose en el orden sensible, es incapaz de ejercer operaciones como el pensamiento, que son específicamente superiores (espirituales unas, otras que prescinden de la Materia), las cuales requieren un Principio que en su ser, como en su obrar, sea intrínsecamente independiente de la Materia, para poder ser así principio de operaciones simples, como es la «reditio completa» o «reflexio completa». La Materia no tiene, pues, ni Potencia remota para actos de tal Perfección.

El Alma espiritual, por otra parte, también es radicalmente incapaz de ejercer por sí sola operaciones extensas como es la de la sensación. Luego tanto el Alma espiri-

tual, como la Materia corpórea informada por ella, son principios substanciales, y el Todo constituido es un Todo de Perfección específicamente nueva, es decir, no hay en estas dos Partes, separadamente consideradas cada una en su entidad, ni la Potencia remota para poder ejercer actos de la Perfección que brota de aquel Todo, una vez constituido.

B) *Viviente sensitivo y vegetativo*

También es cierto en el Animal y en el Viviente vegetativo que la Materia extensa es radicalmente incapaz de ejercer por sí sola las operaciones que dirigen el Viviente como un Todo unitario, teleológico, con operaciones llamadas «estrictamente inmanentes», que suponen en rigor esta Unidad, superior a la Unidad del mero agregado. Por tanto, el Principio vital del Vegetal y el Alma material del animal son Principios substanciales.

458 ### C) *Substancia inorgánica*

En cambio, en cuanto al mundo inorgánico, la cuestión ya es distinta.

Ante todo, es preciso distinguir netamente dos cosas, una cierta, de la cual no se discute; otra, que es objeto de investigación.

I. La Materia inorgánica es ciertamente ***substancial***; o con otras palabras más matizadas: los Cuerpos que forman el cosmos físico verifican en sí, ciertamente, la noción de Substancia. No decimos en este momento si son una sola Substancia *específica*, formada por muchísimas agregadas, sólo individualmente diversas, o bien si hay en el mundo inorgánico *cambios substanciales*. Sólo decimos que *es objetivo el concepto de Substancia* aplicado al Mundo inorgánico.

II. La segunda cuestión ya no tiene la misma firmeza que la anterior. No discute si es substancial el mundo inorgánico, sino *cuántas Substancias hay específicamente* diversas, esto es, si hay cambio substancial en él, o bien cuál es el

«uno por sí» mínimo entre los elementos intramoleculares. ¿Es el protón un Todo substancial? ¿Lo es el átomo que se forma con protones, neutrones, electrones, etc.? ¿Lo es la molécula formada por átomos? En este punto estamos en una zona en la cual quizá no tenemos aún conocimientos suficientes para determinar con certeza *cómo se aplican* a tales y tales casos las nociones anteriores, para poder determinar a qué categoría pertenecen.

Sólo observamos de paso lo siguiente: *a)* no efecta en nada a la definición de Substancia y Accidentes dados, como tampoco a casos ahora citados en los párrafos *A)*, *B)* y *C)* I.°, el hecho de que no tengamos datos suficientes para conocer si hay o no hay en dos elementos subatómicos Potencia radical para la Perfección del Todo que constituyen. Nos podremos inclinar a afirmar, ya una cosa, ya otra, pero no hay inconveniente en que se pueda dudar por mucho tiempo; *b)* que a veces se dan razones de orden físico que no prueban o demuestran nada: el solo hecho de que una molécula se divida en átomos, o que los átomos se unan para formar una molécula, no prueba que la molécula no pueda ser «uno por sí», como por el solo hecho de que el hombre emita sudor, anhídrido carbónico al respirar, etc., o que para conservarse haya de integrar el oxígeno del aire y los alimentos, nada impide que sea un «uno por sí», lejos de ser un mero agregado; *c)* el hombre tiene en su organismo múltiples elementos químicos: puedo, v. gr., observar las rayas del espectro del carbono en lo que forma parte del cuerpo del hombre; sin embargo, este carbono está en el hombre de un modo radicalmente distinto; está «informado por el alma», es decir, está «viviendo», ejerciendo operaciones sensitivas radicalmente superiores a las que puede ejercer el carbono de un tronco muerto: está «elevado» a una Perfección específicamente superior; por ello no es ninguna razón para negar, v. gr., la substancialidad de la molécula, el hecho de que «de alguna manera» se conserven los átomos en ella, y dígase lo mismo del átomo respecto de los elementos subatómicos. Véase sobre esto nuestro Estudio *Investigación sobre la noción de substancia*, PENSAMIENTO 19 (1963), 23-52.

Diversas doctrinas.

459 Encontramos aquí las mismas direcciones fundamentales opuestas, cuya presencia varias veces hemos comprobado:

A) *Empirismo.* — JUAN LOCKE (1632-1704), rechazando las ideas innatas de Descartes, defiende que todo conocimiento es una mera aprehensión de conveniencia de «ideas» en cuanto dadas por la experiencia, ya externa (sensación), ya interna (reflexión); por tanto, si el ser no es más que lo representado en la sensación, «tan lejos estamos de que tengamos alguna idea de la Substancia de los cuerpos mediante la idea compuesta de extensión, figura, color y todas las otras cualidades sensibles (a que se reduce nuestro conocimiento acerca de los cuerpos) que es como si de ninguna manera la conociésemos». Para él, pues, no hay más que un «conjunto de cualidades sensibles», bajo el cual imaginamos cierto substrato, que llamamos «Substancia». HERBERT SPENCER (1820-1903), llevado por su empirismo a profesar una Filosofía de lo «incognoscible», cree que la Substancia no es más que una sucesiva yuxtaposición mecánica de actos discontinuos en una serie evolutiva; por el hábito forma la humanidad categorías a priori, que cada individuo aplica. HIPÓLITO TAINE (1828-1893) cree que el «yo» es una cadena de procesos o actos discontinuos que la memoria une entre sí (atomismo psicológico), como también habría un lazo que uniría necesariamente hechos yuxtapuestos: en el ápice estaría el «Axioma eterno» que todo lo regiría.

B) *Racionalismo.* — Aun cuando reacciona contra el mecanicismo, el racionalismo se ve abocado, como en G. G. LEIBNIZ (1646-1716), a ver la Substancia simple como un puro «actualismo», es decir, así como una Integración o Integral de una serie de Actos, cuyo conjunto forma la Mónada, de suerte que en los seres compuestos (como es el viviente, formado por una Mónada dominante y otras agregadas a ella), ha de buscar un «vínculo substancial» que no consigue hallar para poder distinguir la Mónada viviente de la no-viviente. De modo distinto, pero que tiene puntos de semejanza con

él, ENRIQUE BERGSON (1859-1941) reacciona contra el mecanicismo; para él el Hacerse o Movimiento o el cambiar es la Esencia misma de las cosas: «hay cambios, pero no hay bajo el cambio cosas que cambien: el cambio no necesita un soporte» (Pens. Mouv., 185); no se necesita la Substancia porque «no hay un objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil» (pág. 185), mientras que inútilmente imaginaríamos el propio «yo» como un collar cuyas perlas necesitan de un hilo para unirse: así imaginaríamos «un yo no menos invariable que les serviría de soporte» (pág. 188). En cuanto a B. DE ESPINOSA (1632-1677), observaremos sólo que confunde la noción de ser «por sí» (en latín «a se», Necesario, Dios) con la de «para sí» (en latín «per se», Substancia o ser capaz de existir); añadiendo a esta confusión (cuyo defecto radical está en el racionalismo de Descartes) otro defecto, el del método que toma para filosofar, método exclusivamente geométrico, desemboca a concebir el contenido objetivo de la noción de Substancia de un modo afín al realismo exagerado, que le lleva a un como panteísmo; y por otro lado, consecuentemente negará a las otras Substancias una realidad individual propiamente dicha, e independiente, movible.

C) *Idealismo.* — MANUEL KANT reduce la noción de Substancia a una Categoría a priori, transcendental, en sí ciega si no se aplica a datos de una intuición sensible, y si se les aplica, sólo valdrá para el objeto-fenómeno; así del propio «yo» sólo sabremos que es un «yo» empírico, Fenómeno, nada sabremos de él sobre si es «en sí» Substancia transcendente, sino la mera representación fenoménica que de él tenemos al representárnoslo en la propia conciencia. Otros, sin ser idealistas, sino más bien investigadores de laboratorio, como HANS DRIESCH (1867-1941), oponiéndose al mecanicismo, encuentran las características de la Substancia viviente, y le atribuyen lo que Driesch llama ser «entelequia», pero en sentido muy distinto al aristotélico; y creen que es — podríamos decir — una como Idea platónica allí encerrada, o proyectada al modo kantiano.

D) *Neo-positivismo.* — En cuanto coincide en parte, no

pocas veces, con el empirismo, no requiere mención aparte. Pero interesa ver a qué extremo ha sido llevado por una progresiva desintegración el positivismo que, partiendo del que se podría llamar positivismo teológico y pasando por un positivismo metafísico, desembocó en un positivismo puramente lógico y científico, que como Filosofía, es de ínfima categoría, casi escepticismo. Así son no pocas formas actuales del neopositivismo, cuyos representantes a veces tienen que admitir un mero «cuasi-postulado» de la *permanencia*, v. gr., B. RUSSELL (1872); otras veces dos mundos enteramente separados, el de la realidad empírica, por un lado, y el del lenguaje coherente de leyes necesarias, por otro; de modo que toda Filosofía sólo consistiría en analizar el contenido lógico de las Ciencias naturales: fuera de esto, toda Filosofía sería un contrasentido; y entonces ha de admitir que hasta de su mismo aserto no podría afirmar que no sea un contrasentido; pero en este caso no se ve por qué lo ha pronunciado, exponiéndolo con tanto cuidado: así en L. WITTGENSTEIN (1889-1951).

Grado de certeza.

460 I. En cuanto al aserto fundamental, a saber, que es objetivo el concepto de Substancia, y por tanto, su Distinción real de los Accidentes con que permaneciendo verdaderamente tal Substancia, se hace otra en cuanto a sus sucesivas actuaciones o manifestaciones sensibles y temporales, es matafísicamente cierto, por cuanto negarlo importa contradicción.

II. Respecto de las cuestiones ulteriores, como es la del «número» de Substancias, «qué» entidades son Substancia y «qué» entidades son Accidentes, etc., hay casos en que la doctrina es cierta, otros en los cuales sólo es más probable y otros en los cuales es meramente probable.

Observaciones importantes acerca de la demostración.

461 1.ª Es indispensable fijar bien qué es lo que se pretende demostrar: pretendemos demostrar que *es objetivo el concepto de Substancia* cuando lo predicamos de lo que aparece ante nuestra experiencia interna y externa; y por lo mismo queda demostrado que de la Substancia, sujeto último o ser «en sí» se distinguen realmente los Accidentes, o ser «en otro», que inhieren en ella, y mediante los cuales cambia, se mueve accidentalmente.

Las Demostraciones prueban esto. Pero no pretenden probar:

A) *Cuántas* son las Substancias (el cambio substancial): si es una o múltiple: *ulteriormente,* en otros capítulos, se probará, v. gr., en Teología, que son dos distintas, Dios, Ser Necesario y el Mundo Contingente; en Psicología, que son dos distintas el Alma espiritual y la Materia corporal; distintas también la del Viviente y la del no Viviente; en Cosmología se demostrará que en la medida en que haya cambios substanciales, habrá asimismo multiplicidad de Substancias inorgánicas, no sólo «individualmente» distintas —de eso no se puede dudar—, sino también «específicamente distintas;

B) *Dónde* está, si como Sujeto próximo de los Accidentes, o remoto: es decir, si alguien concediese, v. gr., que el Sujeto en que inhieren los Accidentes es la Cantidad, aquí no hemos de discutir este aserto, nos basta con que conceda que se ha de admitir que hay este Sujeto último «en sí»: *ulteriormente,* a la Cosmología incumbe discutir si la Cantidad cumple la noción de Substancia o la de Accidente Propio;

C) *Cuál* es este Sujeto «en sí», si el conjunto de elementos subatómicos que integran el átomo, o alguno de ellos: es *ulterior* la investigación que procede, supuesta ya la Demostración de que no puede haber leyes científicas sin que arraiguen en un Sujeto permanente «en sí», que se traduce con tales Movimientos y actividades; esta investiga-

ción ulterior deducirá si es cualitativamente múltiple o no, y cuál es.

2.ª También es preciso advertir que no es la Definición de la Substancia «permanecer bajo los Accidentes» (v. gr., Dios no los tiene, teniendo toda la Perfección que importamos cuando decimos de un Sujeto que es Substancia); pero admitir que la Substancia permanece bajo los Accidentes es un *medio* de demostración; *partiremos* de que toda la realidad no se agota con los Accidentes, sino que algo «permanece lo mismo» en cuanto a algo, para de ahí *deducir*: luego existe «en sí», Definición de la Substancia. Si un paleontólogo descubre en una cueva prehistórica pinturas rupestres, a partir de ahí deducirá que existían hombres que habitaron aquellas cuevas, y pintaron sus paredes; sin embargo, no dirá que la Definición del hombre sea «hacer pinturas rupestres»: esto es sólo una manifestación; pero lo toma como medio para inferir la existencia de seres dotados de inteligencia (puesto que pintan) y de manos (puesto que pueden realizar materialmente lo concebido en su inteligencia), lo cual es ser hombres.

De modo semejante proceden nuestras pruebas para demostrar la objetividad de la noción de Substancia, sin que de ahí se pueda deducir ni que el «medio» de Demostración sea la «Definición», ni que no sirva para nada tal «medio», bajo pretexto de que no es la «Definición»: no lo es, pero a partir de él se deducirá la «Definición».

Demostración.

462 I. DEMOSTRACIÓN POR LA EXPERIENCIA INTERNA

a) Nuestra experiencia interna nos da una serie de actos psíquicos referidos a un centro o «yo»: no aparecen nuestros actos como impersonales («una» audición, «una» visión, «un» tacto, «una» sensación de frío, «un» amar la verdad, etc.), sino, al contrario confluyendo en un centro o «yo»: «yo» oyendo, viendo, tocando, sintiendo, que-

riendo, etc. Podemos convenir en llamar a este torrente psíquico de actos conscientes, referidos a un centro, «yo empírico», que nos da representación de Unidad en la entidad.

Ahora bien, ya hemos demostrado en Criteriología que a través del Fenómeno captamos algo del Nóumeno. Luego a través del «yo empírico», «yo como objeto pensado», o Fenómeno, capto algo del «yo en sí», como Sujeto que se actúa y modifica con estos actos suyos que inhieren en él, sin que agoten su entidad.

b) También aparece Unidad a través del tiempo. Para el valor de la prueba no es preciso recurrir a un tiempo largo : basta el tiempo que se emplea para pronunciar y entender un Silogismo, tiempo en el cual tampoco es preciso recurrir a la justificación previa de la memoria, porque está tan moralmente presente el pasado inmediato que sin cierta perduración *continua* de los estados psíquicos conscientes, ni la vida intelectual sería posible : por tanto, más que memoria hay una como *presencia continuada* de lo inmediatamente pasado.

Ahora bien, si en el momento 1.° uno *entiende* la verdad de la Mayor : «toda figura formada por varias rectas es extensa» ; en el momento 2.° *entiende* la Menor : «pero todo triángulo plano es una figura que consta de varias rectas» ; para que en el momento 3.° *entienda* no sólo el enunciado del Consecuente : «todo triángulo es extenso», sino el «luego», es decir, que se infiere el Consecuente por haber admitido tales Premisas, es preciso que sea «el mismo» aquel Sujeto en quien radicaba el acto de entender en el momento 1.°, en el 2.° y en el 3.° Luego el Sujeto en quien radica el entender no se agota totalmente en cada instante con su mero acto, sino que permanece verdaderamente «el mismo», modificándose por ellos : o sea, está «en sí».

c) No vale la excusa de que sería una «mera resultancia» : si tengo en línea recta tres bolas de billar contiguas y doy un golpe seco a la primera, se transmite el golpe a la última ; luego así habría de ser el propio yo, un conjunto de actos producidos no por un Sujeto, sino cada uno resultando del impulso del anterior. Así dicen. Pero esta excusa

no vale, porque para entender que la Conclusión del Silogismo *está contenida* en las Premisas se requiere que sea el mismo *que entendió una, quien entiende la otra*, de lo contrario entendería la Conclusión, pero no entendería que hay *ilación*, si por hipótesis él no entiende las anteriores, con actos que han pasado pero perseveran en el presente de un modo continuado.

Pero además, ¿qué sería en esta hipótesis saberse digno de *alabanza* o de mérito por una buena acción pasada, por una obra de arte hecha, por un trabajo científico, o de *culpa* y demérito por el mal cometido, si el «yo» Sujeto que lo produjo ya se agotó totalmente con sus actos, y éstos que ahora quedan fueran una mera resultancia de aquéllos? ¿Acaso nos reconocemos culpables o laudables por los actos de un antepasado de quien somos también una resultancia?

d) Por esto, de hecho, todos los hombres proceden (aun los que niegan la permanencia del Sujeto productor de sus actos psíquicos) como si lo admitiesen. ¿Qué juez o qué Estado civilizado admitirá que al ir a juzgar a un criminal que ha asesinado a varios niños pueda esquivar el juicio diciendo que aquel «yo» que lo cometió ya ha pasado totalmente, y el que tienen delante no puede ser castigado porque es una «mera resultancia» de aquél?

e) Más aún, ¿qué sentido coherente tendrían las leyes psicológicas, v. gr., la del Instinto de propia conservación? Conservar ¿qué?, si todo cambia en un mero flujo, sin Sujeto que por él vaya cambiándose y se pueda en cuanto a algo conservar.

463 ## II. Demostración por la experiencia de otros hombres

Así como admitimos que los otros hombres con quienes convivimos tienen en su conciencia actos psíquicos de querer, sentir, pensar, ver, doler, etc., aunque no nos estén inmediatamente presentes en nuestra conciencia, sino inferidos o deducidos, del mismo modo sabemos muy bien de un amigo

nuestro cualquiera que no se agota su ser con el conjunto de manifestaciones espaciotemporales con que hasta ahora se ha manifestado, sino que es *aquel Sujeto que se nos irá manifestando* con tal timbre de voz, tal color, tales gestos, etc. Tanto es así, que precisamente definimos a un hombre a través de esto, por medio de esto: es músico genial «aquel que se manifestará...» con tales actos; es tal escritor, tal gobernante, tal filósofo, etc., «el que se manifiesta...» en el orden espaciotemporal por tales actuaciones.

III. Demostración por la experiencia del Movimiento o cambio del Mundo exterior

464 *a)* Si la realidad ofrecida al pensamiento, tomada en su conjunto, no fuera más que un «mero Hacerse», entonces, en cuanto ella fuera portadora de este concepto, también siendo un «mero Hacerse» no permitiría poder atribuírselo dos veces: ya habría cambiado totalmente antes de acabar de pronunciarlo (recuérdese el n. 279, a fin de relacionar lo dicho sobre el concepto analógico de Ser, con la teoría Acto-Potencia, nn. 410-416, y con esta Consecuencia que es la objetividad de la noción de Substancia).

b) Si no fuera objetiva la noción de Substancia, como Sujeto «en sí» que permanece en parte el mismo, cuando se cambia por sus Accidentes o manifestaciones, no podría darse *ninguna* universalidad y necesidad a los conceptos y leyes científicas, pues: I) o bien sólo admitiríamos una «costumbre», «asociación», etc., y con ello negaríamos una «verdadera» universalidad y necesidad, cayendo por lo mismo en el empirismo a lo Hume; II) o bien las atribuiríamos a una forma a priori kantiana; III) o bien las admitiríamos como un mundo de ideas platónicas, separado del Hacerse mundano aunque vehiculado por él, como ciertos autores de Lógica Matemática indican, o también Husserl en el primer período de sus «Investigaciones Lógicas».

Pero lo I.°, si es llevado a sus últimas consecuencias, lleva verdaderamente al escepticismo, ya rechazado; lo II.°

también ha sido repetidas veces refutado; en cuanto a lo III.°, en parte será tratado en la tesis 5.ª, en parte también ahora, por cuanto este mundo de Ideas separadas, ni es inteligible como existiendo *en sí* (sería un Universal existiendo singularmente), ni explica para nada el *mundo presente*, que es precisamente el que hay que explicar.

c) Más aún, lógicamente habríamos de negar el Principio de no-contradicción. Ya vimos (n. 159), y lo confirmaremos en el cap. XII, que porque intuimos que cualquier *ser exige* no poder no-ser en cuanto sea, por esto nos vemos forzados a *decirlo* de él y no viceversa. Ahora bien, si el Ser presente fuera puramente cambiante, mero Movimiento, sin Sujeto o Substancia «en sí», también cambiaría este Principio como radicado en él. Con lo cual si no fuéramos escépticos sería por tener poco valor para llegar a las últimas consecuencias; y si lo fuéramos quedaríamos refutados por el sólo hecho de pronunciarlo, y quedaría por lo mismo implicado lo opuesto, que queremos demostrar.

Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Si *a)* la *experiencia interna* capta la presencia de un Sujeto permanente, modificado por sus actos, y da innumerables hechos que sin él serían absurdos inexplicables;

b) el *Movimiento del Mundo externo* requiere la Unidad de un Sujeto último existente «en sí», de que se eduzcan sus actos, que los sustente y con los cuales se cambie = entonces es objetivo el concepto de Substancia realmente distinta de sus Accidentes.

Pero se dan las condiciones expresadas.

Luego es objetivo el concepto de Substancia realmente distinta de sus Accidentes.

Complemento doctrinal.

Hay una cuestión íntimamente relacionada con la anterior, que tiene poco interés filosófico, pero tiene especial interés en Teología. Para su comprensión ayudan las nociones filosóficas que ahora hemos visto: *la separabilidad* (y perduración) *de los Accidentes respecto de la Substancia.*

La cuestión se plantea respecto de la Eucaristía: por la Transustanciación sabemos que no queda la Substancia de pan y vino, sino el Cuerpo y Sangre de Cristo, pero quedan los Accidentes de pan y vino: no quedan producidos y sustentados como antes eran producidos y sustentados por la Substancia de pan y vino (Causa material extrínseca), sino por la Omnipotencia de Dios, a modo de Causa eficiente.

Es preciso fijar bien qué es lo que estrictamente afirmamos.

a) No decimos que se demuestre *filosóficamente* que *existen* Accidentes separados de su Substancia; tampoco decimos que se demuestre filosóficamente que *pueden existir* Accidentes separados de la Substancia. Esta demostración no se requiere para la Teología, ni pretendemos darla.

b) Nos basta demostrar que *no aparece contradicción* racional o filosófica. Por tanto, si la Omnipotencia de Dios lo realiza y su palabra nos lo revela, no puede oponerle nada la razón.

Pero hasta en este sentido también es indispensable precisar todavía más lo que pretendemos afirmar: I) No decimos que *todos* los Accidentes puedan permanecer por virtud divina sustentados separadamente de Sujeto en que inhieran, pues precisamente dijimos, al hablar de los Modos, que en los Accidentes modales aparece esta contradicción, v. gr., de un Movimiento sin móvil (nn. 366-368), de suerte que si hay tales Accidentes modales quedan afectando la Cantidad y los otros Accidentes absolutos; también aparecería contradicción en otra clase de Accidentes, como son los actos vitales, pues acto inmanente sin que haya sujeto inmanente es en la misma noción, contradictorio; etc.

II) Decimos, pues, que *hay ciertos* Accidentes en los cuales no aparece esta contradicción, como es la Cantidad material, con los Accidentes que ella como Sujeto *próximo* sustentaba (o bien que mediante ella sustentaba la Substancia: dígase, como se prefiera), v. gr., *todas las entidades sensibles* de las Acciones de gravitación, de resistencia, de emisión de luz, de color, de calor, etc. Como es claro, es absolutamente indiferente, para el caso, que se plantee en

el orden *sensible* «macroscópico» (el pan que vemos, que palpamos, que olemos, etc.) o en el orden *sensible* «microscópico» (los electrones, protones, neutrones, etc., que captan los instrumentos, que son «sentidos más perfeccionados», pero esencialmente sensibles) : en ambos casos lo sensible exigía raíces más hondas metasensibles o «metafísicas», no sensibles en sí, pero inferidas por la razón ya en su uso espontáneo inmediato, ya en su uso sistemático ulterior cuando lo define como sujeto «en sí» : estas raíces metasensibles que no podemos con los *sentidos,* en cuanto *sentidos,* percibir (ni que sea la Substancia de pan, ni que sea el Cuerpo de Cristo), es lo que suple con su Omnipotencia la Acción de Dios.

467 *Resumamos en forma de prueba.* — Si se ha demostrado, 1.°, que los Accidentes son realmente distintos de la Substancia ; 2.°, que los Accidentes absolutos no son la última determinación o inhesión, sino entidades a que compete naturalmente esta inhesión ; 3.°, que no aparece contradicción en que la Omnipotencia divina, así como puede crear cualquier ser y ejercer inmediatamente cualquier efecto que ellos normalmente ejercerían, también pueda ejercer el de sustentar eficientemente los Accidentes que de suyo sustentaría la Substancia = entonces no es contra la razón que puedan darse ciertos Accidentes separados de la Substancia. Pero se han demostrado las tres condiciones antedichas. Luego no es contra la razón que puedan darse ciertos Accidentes separados de la Substancia.

Adviértase : 1.° Si queda el Accidente separado porque Dios suple de modo eficiente la Acción de conservarlo, no es por ello Substancia, pues de ninguna manera queda como Sujeto que tenga tal Perfección que naturalmente exista «en sí», manifestándose sensiblemente mediante Accidentes con que cambie, sino que por el contrario permanece sólo en cuanto es algo que está exigiendo que Dios como Causa eficiente supla lo que hacía la Substancia como Causa material. (Véase Santo Tomás, *Summa* III, q. 77, a. 1 ; q. 76, a 7, c.)

2.° Concordará con lo que se dijo antes (nn. 432-445) la manera como cada Escuela concebirá el Accidente. Dentro

del tomismo hay dos opiniones : el primer grupo concibe que el Accidente tiene sólo Esencia propia ; en el Todo *un solo Esse* o Existencia actúa el Todo ; otro grupo hace el Accidente compuesto de Esencia y Esse, pero sólo con un *Esse de coprincipio accidental*. Para Suárez el Accidente no tiene Distinción real de Esencia y Esse, sino sólo un *Esse de coprincipio accidental*, es decir, analógicamente «existe» (propiamente así como no existe mi brazo, ni la hoja viva de un árbol, sino existe el hombre, existe el árbol, y mi brazo y la hoja *con-existen*, o sea, analógicamente en el Todo), así tiene una entidad propia en cierto sentido, que sería la conservada por Dios eficientemente, en caso de separación de la Substancia en que inherían.

Objeciones.

468 1. Si la Substancia está inmóvil bajo los Accidentes, nada hace ni para nada sirve. Pero según la doctrina anterior, es inmóvil. Luego nada hace, ni para nada sirve.

Resp.: Dist. la primera parte : nada hace fuera de *manifestarse* en el orden sensible espaciotemporal por los Accidentes, *sustentándolos, mudándose* por ellos accidentalmente, hasta «toda pero no totalmente», lo *Concedo* ; ni esto hace, lo *Niego* ; *Dist.* la segunda parte : no serviría para nada si fuera un substrato existente como mero substrato, que no se cambiase por los Accidentes, lo *Concedo* ; no sirve de nada en caso de que por ellos se manifieste, mude y los sustente, lo *Niego*. Precisamente sirve a que podamos hallar racionalmente aquella explicación necesaria para admitir de modo coherente tanto lo que percibimos en la experiencia interna y externa, como para que podamos tener de ella Ciencia y Filosofía, predicándolas de la realidad con conceptos universales, leyes, principios.

2. También la Cantidad permanece bajo los Accidentes, y sin embargo no es Substancia.

Resp.: como Sujeto *próximo* de ellos, lo *Concedo* ; como Sujeto último, lo *Niego*.

3. Si quitáramos de un viviente todo calor, perecería. Luego o no es Accidente, o no explicamos por qué perece el viviente.

Resp.: Hay Accidentes «Propios» en cuanto que no es meramente contingente que los tengan o no, antes por el contrario naturalmente se exige que fluyan; pero después de fluir inhieren en la Substancia y se sustentan en ella, y por ello se llaman Accidentes Propios. En este sentido, si se quitara un «Propio» perecería la Substancia «consecutivamente» o «ilativamente» de modo algo semejante a como perecería un hombre si le quitásemos el aire para respirar, sin que por ello se infiera que el aire sea de su Esencia. Esto prueba, pues, que es *físicamente necesario* que no existan en el Mundo Substancias solas, sino concretos substanciales, es decir, compuestos de Substancia y Accidentes; y es lo que precisamente queremos demostrar en la tesis.

4. ¿Cómo podría concebir la Substancia sin Accidentes?

Resp.: De modo semejante a como concibo, v. gr., a Sócrates: como aquel Sujeto que existe *exigiendo con necesidad física manifestarse* como extendiéndose espaciotemporalmente, con tal color, calor, gestos, etc.; o como concibo, v. gr., la plata como aquel Sujeto que existe *exigiendo presentárseme sensiblemente* con tal color blanco, tal dureza, tal calor, tal peso, etc.

TESIS 4.ª: TODO SER CUYA ESENCIA NO SEA EXISTIR, ES MULTIPLICABLE EN SU ESPECIE POR LA INDIVIDUACIÓN.

Nexo con la tesis precedente.

469 La Teoría que se formuló para explicar cómo se realiza la Analogía del Ser, posibilitando la multiplicación o diversificación del Ser sin que resulte contradictoria, sino inteligible, mediante la dualidad Acto-Potencia (nn. 410-416), fue aplicada ante todo al estudio de la multiplicación del mismo Acto de existir o Esse o Existencia, mediante la Distinción

entre Esencia o Potencia puramente posible y la actuación contingente por parte de la Causa (n. 432) ; después fue aplicada al cambio accidental mediante la Distinción Substancia y Accidente (n. 447). Otra aplicación es la que se refiere a la Individuación : si varios individuos, A, B, C, D, ..., convienen en pertenecer a una Especie E, ¿cómo se multiplicarán o diferenciarán dentro de ella para que teniendo la misma Perfección específica sean diversos en cuanto Individuos ?

Estado de la cuestión y nociones.

470 1. No se trata aquí de investigar cuál es el Principio *manifestativo* del Individuo, pues está fuera de duda que por los Accidentes conocemos la Substancia individual que existe ; ni se trata del Principio *efectivo*, pues es la Causa eficiente la que constituye como Existente individual ; ni se trata de buscar lo que podríamos llamar Principio constitutivo *formal*, o sea si hay en el Existente un Principio que esté como pegado a algo Universal para hacerlo Singular o Individuo, pues todos admitimos que sólo existe lo Singular y que en él todo lo que contiene es Singular.

Se trata de buscar el Principio constitutivo *radical*, es decir, ¿qué es aquello a que más propiamente se debe que el Individuo sea Individuo?

2. Las nociones genéricas se diferencian, o se multiplican en sus inmediatos inferiores, mediante Diferencias específicas (n.° 44), las cuales son a modo de Formas e importan Perfección ; por lo cual los Géneros inferiores se diferencian entre sí en Perfección *esencialmente* diversa.

Pero si se trata de que dos cosas se diferencien no por tener *mayor* Perfección una que otra, sino sólo por ser *numéricamente* distintas, ¿qué Diferencia individual o Individuación importará en una lo que no tenga la otra?

Ocurre inmediatamente que no algo que sea Forma, Perfección, Acto (n. 417), pues por hipótesis ya no se distinguiría sólo en *número*, siendo de igual Perfección espe-

cífica sus inferiores, sino por distinto nivel de Perfección: la importada por aquella Forma o Acto. Luego se habrán de diversificar por una Potencia, que como tal no diga Perfección.

471 Pero, ¿cómo hay que entender estas palabras?, ¿como si una Materia *física*, pura Potencia, fuese la raíz de la multiplicación numérica y del número? Así como tomo una barrita de yeso y partiéndola por la mitad obtengo dos, que son tan perfectamente yeso una como otra: la he multiplicado, es decir, he obtenido número (una, dos, tres, ...) sólo por dividir la *Materia cuantitativa* o «quanta» o extensa: ¿Habrá de concebirse así la Potencia o Materia, como raíz de la multiplicación numérica, para constituir los Individuos o Singulares, que no se diferencian entre sí por una mayor Perfección esencial, sino sólo por el número o individualidad que ocupan?

Hay quienes no lo entienden así: por el mero hecho de que una Esencia Posible no sea Necesaria, sino Contingente, es por su misma Definición Indiferente en sí misma para existir o no, a menos que la Causa eficiente le dé esta conexión o determinación; por tanto la Causa eficiente puede, *según diversos Ejemplares* a que corresponde cada uno (no Ejemplares de mayor a menor, sino de distinta Perfección), darle su Existencia, de modo semejante a como es de *igual* Perfección tener la nariz roma que aguileña, pero es de *distinta* Perfección tener una u otra. En esta opinión la Materia, raíz de la multiplicación individual, se entendería Materia *metafísica* o Potencia, es decir, diversas maneras de expresar la contingencia. Ésta sería la interpretación de Suárez.

Diversas doctrinas.

472 A) *Neopositivistas*. Los Neopositivistas, especialmente los autores de Lógica matemática, *describen* un Individuo mediante un conjunto de Relaciones; y por ello a veces ima-

Esto está bien en el mero orden de la *deducción*, pero no en el orden *ontológico* : sería confundir el orden manifestativo con el constitutivo (n. 470, 1) ; si no lo confunden, sino que lo reducen todo a este orden, entonces tratamos de este punto más radical de divergencia al demostrar la posibilidad de la Metafísica (n. 191) y la insuficiencia del Positivismo (n. 202).

473 B) Dentro de la Filosofía Cristiana están de acuerdo todos los grandes sistemas en que un ser individuo, v. gr. un hombre, es *ontológicamente* individuo, con una individualidad absolutamente intransferible e indestructible como su mismo ser : por ello se opondrán tanto a algunos autores de Lógica Matemática ahora mencionados, que reducen el Individuo a conjunto de meras Relaciones, como a aquellos otros que, por el contrario, dan a las Relaciones lógicas una cierta Existencia platónica.

Pero dentro de este acuerdo fundamental hay tres sistemas principales, que ofrecen otras tantas soluciones sobre el modo de entender que el Individuo ontológicamente es Individuo y al mismo tiempo portador de lo que se requiere para que pueda predicarse de él la Especie o noción universal:

1.° *El Tomismo* explica que una Esencia, v. gr. la de hombre, compuesta de Materia específica y de Forma o Alma, antes de recibir el Esse o Existencia, realmente distinta, es Universal · ha de contraerse, pues, por una Potencia que sea ya por sí misma limitada o Individua : esta sería, no la Materia específica (pues es Universal), sino la *Materia cuantificada*, que en el espacio nos da derecha e izquierda, es decir, «este» y «aquel», o bien «uno», «dos», «tres», ..., partiendo discretamente la cantidad continua. Si hay un ser, como es el ángel, que no pueda tener esta Materia cuantitativa, no será multiplicable dentro de su misma Especie : y por tanto quedará aquella forma ilimitada en su Especie, es decir inmultiplicable : un ángel se distinguirá de otro específicamente, no sólo individualmente. En cuanto al alma humana, que de suyo estaría en igual caso, adquiere la Perfección individua por su orden a la Materia corporal, y una vez adquirida ya queda absolutamente determinada o indi-

viduada. Los Accidentes, o formas accidentales, o cualidades, que en su línea serían también ilimitadas, se individualizan por su radicación en el Sujeto que es individuo.

474 2.° *El Escotismo* admite, lo mismo que ya vimos anteriormente, que en la cosa, que es individua, hay una Distinción Formal, o sea entre Formalidades, por las que aquello por lo cual un «hombre» es «hombre» no es lo mismo (como Formalidad) que aquello por lo cual es «este» (en latín, «*haec res*», y de ahí «haecceitas» : diríamos en castellano, la «esteidad» : aquello con lo cual uno es «éste») ; pero sin que hayan de concebirse ambos elementos como Partes yuxtapuestas o añadidas una a otra (nn. 394-398).

475 3.° *El Suarismo* admite que la noción Universal de una Especie se debe a una operación de nuestro entendimiento, que prescinde de las Diferencias individuales, que hay (si son varios los individuos) o puede haberlas (si pueden ser varios), formando una noción indiferenciada ; luego aquello que se añadirá a la noción universal o específica será también sólo distinto con Distinción de razón raciocinada.

Se requiere, no obstante, que esta Distinción exprese *algo de la realidad* existente o *fundamento*, gracias al cual se puede hacer esta Distinción. Es éste : si concebimos un Ser cuya Esencia sea Existir, entonces por hipótesis este Ser sólo puede existir Uno, *esencialmente* tendrá la Unidad singular o de Individuo, dado que todo lo existente es Singular (n. 493) y este Ser tiene en su misma Esencia la inmultiplicabilidad. Con otras palabras, en Dios la Distinción entre su Esencia y su Individualidad será sólo Distinción de razón *raciocinante*, no habrá ninguna clase de Potencia o Indiferencia o Contingencia que permita añadir algo diferenciante o determinante a su Esencia Necesaria, ya del todo determinada por sí misma. Pero puedo concebir que un ser realice en sí el contenido de una Esencia contingente, o sea que sin contradicción pueda existir (si otro Ser, llamado Causa, le da esta determinación que en sí no tiene), o no existir (si no recibe esta determinación o Acto, que por sí no tiene, sino que es indiferente a tenerlo o no tenerlo), v. gr., la noción de «hombre». Entonces basta que la Causa la pro-

duzca, según *Ejemplares* individualmente diversos, es decir, no de mayor Perfección uno que otro, pero de distinta Perfección, y que comunique de modo *eficiente* tal Perfección: la cosa producida será entonces multiplicada en su Especie, pero determinada tanto intrínseca como extrínsecamente a ser «esta» cosa. Por lo mismo que recibió contingentemente esta determinación, nos ofrece el fundamento para que el entendimiento pueda expresarla *en cuanto* semejante (es decir, prescindiendo de lo desemejante que en otros Contingentes habrá o puede haber, si existen): así formará la noción universal, no individua, de tal Especie. Por otra parte es inevitable una *radical semejanza* en cuanto a algo, por cuanto todos los seres, en última instancia, proceden por Creación del mismo Principio, Dios (nn. 318, 325).

Grado de certeza.

476 Damos como *metafísicamente cierto* el aserto que se opone a lo expresado en el n. 472, *A)*, aserto que está implicado en la misma fundamentación ya vista de la Criteriología y de la Metafísica.

Pero como *más probable* la doctrina que defiende Suárez que la expuesta por el Tomismo o por el Escotismo.

Demostración.

477 A) *Parte cierta: realidad «ontológica» del Individuo*

Se ve claramente que es absurda la confusión de la imaginación cuando toma como *constitutivo* del Individuo lo que es ley o Relación *lógica* con que se expresa o describe. Y se ve más que es así cuando uno advierte que intuimos el propio «yo» como absolutamente individuo y que, sin embargo, no podemos describirlo al modo dicho.

Cada cual puede volver su atención a su propio «yo», tanto si formula con un juicio lo que ha percibido, como si

no lo formula, sino que se contenta con la aprehensión concreta, singular, existencial, de su «yo» existente, distinto de todos los otros. Ahora bien, para expresar lo captado por este acto de introspección no hay posibilidad de Relaciones lógicas descriptivas, porque el acto con que cada uno aprehende su propio «yo» no es de los cinco sentidos externos ; pero por otro lado es absolutamente primaria la intuición de que así como percibe su «yo» existiendo con tales actos de querer, de pensar, de sentir, etc., así ha captado algo que «es» absolutamente individual y como tal no puede ser otro.

Expresemos en forma el contenido de esta Demostración :

Si intuimos inmediatamente presente un ser Singular, antes de designarlo por Relaciones lógicas = es falso que éstas se requieran para constituir todo Singular o Individuo.

Pero intuimos inmediatamente presente un ser Singular, antes de designarlo por Relaciones lógicas.

Luego es falso que éstas se requieran para constituir todo Singular o Individuo.

478 B) *Parte opinable: realidad ontológica «radical» del Individuo*

Lo primero que se ofrece para considerar menos probable la opinión del Tomismo y del Escotismo es que si se explica suficientemente la multiplicación individual por una Distinción de razón, no hay necesidad de acudir a una Distinción real, a menos que la demuestren ; y no nos parece que la demuestren.

1.° En efecto, el clásico argumento del Tomismo, con que creen probar su tesis, es : «Si Sócrates fuese *hombre* por aquello mismo por lo cual es *éste* hombre, entonces, así como no puede haber varios *Sócrates*, tampoco podría haber varios *hombres*» (I.ª, q. 11, a 3, c).

No puede ser «lo mismo», ha de ser «distinto» ; pero, ¿cómo entender estas palabras ? No es necesario que sea «distinto *realmente*» : basta que sea «distinto *de razón raciocinada*», que importa un fundamento de multiplicabilidad en

todo Ser Contingente, y de inmultiplicabilidad en el Ser Necesario : es decir, se reproducen aquí los puntos de vista que ya antes vimos con una ocasión semejante (nn. 439-440).

2.° También acerca del Escotismo nos inclinamos, como a solución más probable, a no admitir la necesidad de una «hecceidad» o «esteidad», que *como tal* estuviera a modo de coprincipio individuante en la realidad, determinando a una Esencia que *como tal* estuviera a modo de coprincipio universal en la realidad.

Dan la prueba de que Ser y Uno se convierten, y por tanto a nueva Unidad (como es la individual) corresponde nueva Entidad, que es la «esteidad». Pero esto presupone, sin demostrarlo, que la Esencia Universal, así como universal, me es ofrecida por la *realidad existencial*. Si así fuera, habría de contraerse *en la realidad* por una Diferencia individual, pero si la realidad me ofrece sólo el Singular y es solamente la inteligencia humana la que abstrae, entonces, al hacer el proceso inverso de descenso, pasando desde la Especies al Individuo, basta con que lo que se añada (las notas individuantes) sean distintas sólo de razón, importando únicamente que la realidad sea tal que permita hacer sin contradicción esta abstracción al ascender desde el Individuo a la Especie, y esta contracción al descender desde la Especie al Individuo, es decir, que importe la capacidad o fundamento que ofrece la cosa Contingente.

C) Hay otra razón que a veces se alega contra la posición tomista y escotista : la dificultad de concebir un Universal que no sea fruto de una precisión mental, sino «ofrecido así por la cosa». Cierto, no dicen que «exista» un Universal (por tanto en este sentido no son platónicos), pero sí dicen que es un «principio» de la constitución del Existente, algo Universal, de suerte que *antecede* a mi labor mental abstractiva lo que me es ofrecido como Universal en la realidad a modo de principio constitutivo de ella.

Ahora bien, no sólo es muy difícil concebir esto, sino que los argumentos que se dan contra Platón para probar que no puede «existir» ningún Universal, se han de retocar sólo un poco para que se apliquen a que tampoco puede ofrecérse-

nos algo que sea Universal «en el momento constitutivo» del Existente.

D) Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Si *a)* con sólo Distinción de razón raciocinada se explica el paso desde la Especie al Individuo; *b)* si no parece pueda admitirse fuera del entendimiento un coprincipio universal en el momento constitutivo del Individuo existente = entonces no parece que haya un Principio radical de Individuación *realmente distinto* de la Esencia, y basta la indiferencia fundamental del Contingente.

Pero *a)* con sólo Distinción de razón raciocinada se explica el paso desde la Especie al Individuo; *b)* no parece pueda admitirse fuera del entendimiento un coprincipio universal en el momento constitutivo del Individuo existente.

Luego no parece que haya un Principio radical de Individuación *realmente distinto* de la Esencia, y basta la indiferencia fundamental del Contingente.

Complemento doctrinal

479 I. Durante los siglos XIV y XV el movimiento de los nominalistas, llamados entonces «nominales» contra los tomistas y escotistas, llamados entonces «reales», tuvo como uno de los puntos capitales de oposición y lucha, precisamente la dificultad de concebir lo que parecía a los nominalistas «una especie de platonismo» (a veces usan esta expresión), por cuanto en su opinión los «reales» exageraban el papel del Universal, colocándolo en cierta manera en el orden de la realidad *extramental,* podríamos decir *física* (no ciertamente como algo «existente» en sí, pero ofrecido como Universal por la realidad en el momento lógico de su *constitución* extramental); y entonces los nominalistas, por reacción, fueron a dar en el extremo contrario: sólo hay Singular, sólo hay singularidad.

480 II. Pero admitiendo sólo singularidad y contingencia, por necesidad habían de negar toda fundamentación racional a la Ciencia y a la Metafísica. ¿Qué significación tendría el

concepto universal, si no le correspondiese en la realidad extramental ni siquiera un coprincipio Universal (nn. 149-150), sino sólo Existentes singulares?

El Universal se dividía entonces en la concepción nominalista en dos zonas: por un lado pasaba a ser algo *puramente lógico,* desvinculado de toda realidad existencial (es el logicismo, tan típico de los nominalistas); por otro lado colocaban en la realidad existencial sólo el contenido de una *colección de meras impresiones sensibles, materiales, singulares,* totalmente incapaces de fundar cualquier Ciencia universal y necesaria, es decir, verdaderamente tal, y más aún la Filosofía y la Metafísica, cayendo por ello en un avanzado agnosticismo, que vanamente intentaban superar por el recurso a la voluntad, clásico en estos casos a través de la Historia (recuérdese el escepticismo estoico de los griegos y la Razón Práctica de Kant).

481 III. Precisamente el sentido más profundo de la llamada Segunda escolástica, y en particular de Francisco Suárez, consiste en dar una fundamentación racional a la Ciencia y a la Metafísica; por tanto, empieza reconociendo todo lo que había de justo en la reacción nominalista («toda universalización es formalmente obra del entendimiento», no sólo en cuanto a lo *existente,* sino también en cuanto a los *principios físicos* con que existe lo existente); pero, por otro lado, les negaba que, a partir de ahí, debiesen pasar al extremo opuesto que era el empirismo, sin verdades universales y necesarias atribuíbles a la realidad con una Verdad absoluta (pues Suárez afirma que la realidad existencial o singular es portadora de lo que se requiere para poder fundar el orden metasensible o metafísico).

Este elemento requerido consiste en que el Singular es portador de una *exigencia* que nuestra mente descubre: exige *absolutamente* no poder no ser en cuanto es, es decir, su Unidad transcendental, Verdad, Bondad: los Existentes son, en cuanto Contingentes, por definición capaces de existir o no existir; por consiguiente, la Causa última, Dios, de quien procederán por Creación *en cuanto al mismo ser* (esto es, proceder por Creación no meramente en cuanto a una

forma que se eduzca, dando por presupuestas las *leyes* de educción y el *substrato* de que se educirá), tendrá una inevitable *semejanza* con ellos y hará que ellos la hayan de tener entre sí.

Por consiguiente, todos los Existentes llevarán el fundamento o capacidad radical para que la mente, cuando el sentido le ofrece Singulares, «este», «aquel», «el otro», ..., considerándolos «*en cuanto son* tal o cual», o sea con esta reflexión, o «redición», o formalización, o Abstracción, exprese algo que si bien como *expresión* universal es de la mente, sin embargo, en cuanto hay en lo Existente la *capacidad o fundamento* de ser expresada así (pues verificará existencialmente la necesidad o universalización así expresada) da la base requerida para la Metafísica y para fundamentar racionalmente la Ciencia.

La presente tesis sobre la Individuación ha sido, pues, expuesta principalmente como complemento indispensable para comprender mejor la fundamentación de la Metafísica, que tanta utilidad ofrece para la Teología.

Objeciones.

482 1. *Los neopositivistas.* — Aquello que no puede ser objeto de una formulación de Lógica Matemática, con valores en una matriz, no debe admitirse. Pero la intuición del propio «yo» singular en sí, no puede ser objeto de una formulación con valores en una matriz. Luego la intuición del propio «yo» singular en sí no debe admitirse.

Resp.: Dist. la *Mayor*: no debe admitirse si *niega* lo que formula la Lógica matemática, lo *Concedo*; no debe admitirse si no niega, sino que *completa* lo que formula la Lógica matemática, *Subdist.*: si el método de Lógica matemática, meramente «cuantitativo» y «derivado», pudiera expresar lo *cualitativo* y lo *primitivamente* dado, lo *Concedo*; si no puede, lo *Niego*. — Es decir, nos es dada primero la captación de un orden existencial, como dato primitivo; luego, en un momento ulterior, o derivado, vamos a *for-*

malizar lógicamente los datos primitivos; por esto los fundamentos de la misma Lógica, las nociones y principios de que parte, no son dados lógicamente, sino dados y justificados *ontológicamente*. Por ello el Método matemático puede aplicarse a todo cuanto sea portador de lo cuantitativo-matemático: pero no a expresiones de lo cualitativo en cuanto cualitativo, ni a lo analógico en cuanto analógico (por ejemplo, al concepto de Ser que se dice de todo y de los principios con que sería Ser, clase e individuo de la clase, etc.).

2. *La Distinción real del Principio de Individuación.* — Aquello por lo cual Sócrates es hombre, se predica por identidad de Protágoras y de los otros hombres. Luego si aquello por lo cual Sócrates es «este» hombre fuera lo mismo que aquello por lo cual Sócrates es «hombre», entonces aquello por lo cual Sócrates es «este» (es decir, Sócrates), también se predicaría por identidad de Protágoras y de los demás hombres: lo cual es evidentemente absurdo.

Resp.: Dist. el *Antecedente*: «aquello por lo cual Sócrates es hombre se predica *por identidad* de Protágoras y de los otros hombres»: por identidad como si la misma realidad *física o existencial* (o algún elemento de ella) estuviera en uno y en otro, lo *Niego*; por identidad *metafísica,* es decir, obtenida por abstracción, supuesto el fundamento o capacidad de la cosa para ser expresada así que es de «semejanza», lo *Concedo.* — En cuanto al argumento condicional, *Dist.* la *Mayor*: si aquello por lo cual Sócrates es «este» hombre fuera tanto en la *mente abstractiva* como en la *realidad física,* lo mismo entitativamente que aquello por lo cual es «hombre», entonces al decir de Protágoras que es «hombre», diríamos que es Sócrates o «este», lo *Concedo*; si es lo mismo en la *mente abstractiva,* pero no en la *realidad física* (en ésta sólo lo será fundamentalmente con una radical semejanza), entonces al decir de Protágoras que es «hombre», decimos de él que es Sócrates o «este», lo *Niego.*

TESIS 5.ª: LAS ESENCIAS, O POSIBLES, CUYA INMUTABILIDAD VERIFICA LA VERDAD ABSOLUTA, TIENEN SU ÚLTIMO FUNDAMENTO EN UN SER NECESARIO

Nexo con la tesis precedente.

483 Después de haber examinado en las tesis precedentes diversas cuestiones a cuya solución se aplica la teoría Acto-Potencia, si bien con distinta propiedad y con distinta Certeza, hemos de tratar ahora de la Potencia previa, más radical, es decir, de la Posibilidad, que antes hemos llamado «Potencia objetiva» (n. 417, II).

Su solución será después útil para comprender mejor la Demostración de la Infinitud de Dios, como para rechazar el relativismo (nn. 503 ss.).

Estado de la cuestión.

484 Para explicar el Movimiento o Hacerse de los seres se requería, como vimos (n. 427), una Potencia previa. ¿Cuál es la más radical, aquella que nos dice de un modo más remoto que algo podrá o no podrá venir a existir?

Antiguamente los autores medievales, y escolásticos posteriores, designaban esta cuestión con diversos nombres, como, por ejemplo, los siguientes: «los Posibles», las «Esencias inmutables y eternas», la «sociabilidad de las notas de una Definición», «Proposiciones *de constantia subjecti*», etc. Modernamente, después de E. Husserl, se designa a veces este problema con la denominación de la cuestión de las «Esencias» o del «Ente ideal».

Reaparecen inmediatamente aquí, como es obvio, las dos tendencias extremas, que repetidas veces hemos ido encontrando:

A) *El empirismo*. — No admite que conozcamos un orden de Potencias o Posibles, absoluto y necesario, sino limitado y ocasional: no sería más que el producto de una

«costumbre», o de una «asociación» de ideas, o de una «evolución», etc., en una palabra, de un factor contingente: llevada hasta el extremo esta tendencia negaría radicalmente que cualquier Esencia metafísica *rija* el orden de los Existentes o de la Existencia. Entonces, como Sartre, diría que *todo es posible,* y que, por tanto, el Ser es radicalmente absurdo: «El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe hay, por lo menos, un ser en quien la Existencia precede la Esencia, un ser que *existe* antes de *poder ser definido* por ningún concepto, y que este ser es el hombre [...] Esto significa que, en primer lugar, el hombre *existe,* se encuentra, sale en el mundo, y que se *define después.* El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible es porque, ante todo, es nada. Sólo después será, y tal como se habrá hecho. Por tanto, no hay *naturaleza humana,* puesto que no hay Dios para *concebirla.* Sólo hay el hombre, no solamente tal como se concibe, sino tal como *se quiere,* y como se concibe *después de la Existencia,* tal como se quiere después de este impulso hacia la Existencia; *el hombre no es nada más que lo que él mismo se hace.* Tal es el primer principio del existencialismo» (*L'exist. hum.,* págs. 20-22). Las consecuencias que de ahí se derivan son graves, por ejemplo, para la Moral. Recuérdese el texto que ya citamos (n. 438) y que de nuevo interesa ahora: «No está escrito en ninguna parte que existe el bien, que hay que ser honestos, que no hay que mentir, puesto que precisamente estamos en el plano de que sólo hay hombres. Dostoievsky escribió: *Si Dios no existiese, todo estaría permitido.* Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y por consiguiente, el hombre está abandonado, porque no halla en sí, ni fuera de sí, dónde poder agarrarse» (*Ibíd.,* pág. 36).

B) *El racionalismo.* — Admite las Esencias universales y necesarias, que rigen el orden de lo que existe o existirá, sobre las cuales lo que se afirma con Verdad es absoluto; pero las exagera. Por ejemplo, E. HUSSERL (1859-1938), en el primer período de sus «Logische Untersuchungen», las consideraba como Universales presentes ante nuestro pen-

samiento, como incrustados encima de los objetos sensibles, con una especie de platonismo mundano (nn. 259-260). Esta posición corre el riesgo opuesto de caer o bien en una especie de solipsismo o en un panteísmo, riesgo que acechó siempre a Husserl y a su discípulo MAX SCHELER (1874-1928), que finalmente cayó en un panteísmo idealista.

C) *La Metafísica,* posición empírico-racional, admite el *orden absoluto* de las Esencias, del todo superior al mero dato singular y contingente, en cuanto singular y contingente; superior al mero hecho sensible, en cuanto sensible; pero no le da una Existencia aparte, ni reduce todo el mundo a esta Necesidad, como si la creyese proyectada por el hombre, sino que exige que en Dios esté el fundamento último de los Posibles o Esencias (nn. 275; 346, *C*), es decir, en un Existente absolutamente Necesario.

Nociones.

485 Ya vimos que el contenido último de la noción de Ser, si nos colocamos en el orden filosófico de conocimiento universal por las Causas últimas, es la intuición de la aptitud para existir, que «prescinde» en su expresión de qué manera se da esta Existencia, si «actualmente» o «sólo» aptitudinalmente (n. 298). Es decir, que no sólo es Ser el orden de los Existentes, sino también el de las Esencias «meramente» posibles, y que podemos abarcar a ambos con una intuición más remota, que exprese la aprehensión existencial como contenido «precisivo».

486 Algo parecido diremos ahora, expresándolo en el aspecto de la Posibilidad.

I. *Posible* es lo que *puede existir.*

Posibilidad es la *potencia de existir.*

«*Mero*» *Posible* es lo que puede existir, pero de hecho «actualmente» no existe; por ejemplo, «montaña de sortijas de oro».

«*Precisivamente*» *Posible* es lo que puede existir, y *no dice de qué manera «puede existir»*, si por ser ya «actual-

mente» existente (y por ello si existe, «también» es capaz o apto para existir) o bien por ser «meramente» capaz de existir.

487 II. La Posibilidad puede ser considerada extrínseca o intrínsecamente.

Posibilidad extrínseca es la capacidad *de la Causa eficiente* para actuar aquella Esencia; v. gr., es Posible al hombre levantar un saco de 50 kg., pero no a un niño.

La Posibilidad extrínseca es de tres clases:

A) *Posibilidad moral* es la que se da en la Causa que no está impedida para actuar una Esencia, ni siquiera por una ley moral (n. 228, 3.º), v. gr., es física y moralmente posible al hombre evitar «este», «aquel» pecado leve aisladamente tomado; pero le es moralmente imposible evitarlos todos.

B) *Posibilidad física* es la que se da en la Causa que no está impedida para actuar una Esencia por ninguna ley física, v. gr., le es físicamente posible el hombre normal andar sin cojear, pero al cojo le es físicamente imposible hacerlo.

488 C) *Posibilidad metafísica*. De la Posibilidad metafísica pueden darse dos Definiciones diversas, según que uno presuponga que existe Dios Infinito, o que no presuponga a Dios Infinito. Si presupone lo primero, entonces, por hipótesis, Dios podrá hacer todo aquello que no sea contradictorio, porque su Poder, como Infinito, se extenderá a todo el ámbito del Ser; es decir, toda Esencia o Definición intrínsecamente posible, lo será también extrínsecamente; pero si uno no lo presupone, entonces no excluye la hipótesis de que fuera finito, y por tanto, además de la imposibilidad de contradicción, otra Ley metafísica, la de Causalidad, que no permite un Efecto superior a su Causa, le impediría actuar una Esencia que importase una Perfección superior a la suya, por más que en sí fuera intrínsecamente Posible.

Damos, pues, dos Definiciones: I Definición: *Posibilidad metafísica* es aquella cuya causa sólo está impedida para actuar una Esencia, *por defecto de Posibilidad intrínseca de la Esencia*; II Definición: *Posibilidad metafísica* es

aquella cuya Causa está impedida *por una ley metafísica* (v. gr., la de Causalidad, que no permite que el Efecto supere en Perfección a la Causa).

489 III. *Posibilidad intrínseca* es aquella que proviene *sólo de la sociabilidad de las notas que constituyen una Definición o Esencia.*

Equivale a lo que se expresa con la ilación «condicional» que afecta la sociabilidad o contradicción de las notas, v. gr., decir que es intrínsecamente Posible la noción de «piedra material» equivale a decir: «*Si* existe una piedra, *será* (o *podrá* ser) material»; y la imposibilidad o insociabilidad de «piedra pensante» equivale a: «*Si* existe una piedra, *no puede ser* pensante».

490 Como es obvio, hablamos en la tesis de la Posibilidad intrínseca, no de la extrínseca. Hablamos de la que se da en el «Precisivamente Posible», porque abarca ambas, es decir, tanto la que se cumple en el Existente actual, como en el puramente Posible. Esta Posibilidad intrínseca precisiva puede entenderse o bien «formalmente» o bien «fundamentalmente»: al principio examinaremos lo que es la Posibilidad intrínseca formal; y de ahí pasaremos al fin de la tesis a examinar la fundamental, requerida por la precedente.

IV. *Posibilidad intrínseca formal* es la sociabilidad de notas, *en sí misma considerada*; por ejemplo, «círculo redondo» tiene Posibilidad intrínseca formal; pero «círculo cuadrado» no tiene Posibilidad intrínseca formal.

Posibilidad intrínseca fundamental es el *fundamento existencial* que se requiere para que pueda darse una Sociabilidad o Exclusión de notas con la exigencia absolutamente necesaria de que nunca pueda dejar de ser así.

Diversas doctrinas.

491 Con lo dicho anteriormente (n. 484) ya se advierten las direcciones extremas en sentido opuesto que tomarán las doctrinas sobre la Posibilidad. Pueden determinarse algo más, así:

1.° *Es algo físico o en cierto modo existente en sí como Universal y Absoluto.* Así PLATÓN (427-347), también en cierto modo PLOTINO (204-270), y E. HUSSERL (1859-1938), en el primer período de sus «Investigaciones Lógicas».

2.° *No sólo no es algo físico la posibilidad como expresión absoluta (universal y necesaria), sino que ni siquiera es algo metafísico.* Así D. HUME (1711-1776), para quien las leyes metafísicas son sólo producto de una «costumbre» de la naturaleza y de la «asociación» de las ideas del sujeto; los llamados *Psicologistas,* como J. STUART MILL (1806-1873) o G. WUNDT (1832-1920).

Pueden añadirse a este grupo, por un motivo muy diverso, los *voluntaristas* (tanto el racionalismo, como el empirismo, suelen conducir ahí), en cuanto que hacen depender la sociabilidad de las notas o Posibilidad intrínseca de la voluntad de Dios, como G. OCKHAM (h. 1290 - h. 1349) y R. DESCARTES (1596-1650).

3.° La Posibilidad intrínseca formal es algo absolutamente universal y necesario (contra el § 2), pero no Existente «físico» (contra el § 3), sino que *es expresión de una aprioridad transcendental* del sujeto humano pensante. Así M. KANT (1724-1804), ya como categoría a priori, ya como ley meramente formal la del Principio de No-contradicción.

4.° La Posibilidad intrínseca formal es algo *«absolutamente» universal y necesario* (a esto llamamos Absoluto: sin limitación de ninguna clase; que lo transciende todo); pero no como Existente físico; tampoco como aprioridad transcendental de la mente humana; sino *expresión de una exigencia o necesidad que nos es ofrecida por el Ser*; por tanto, la intuimos como algo *lógicamente* anterior a todo; pero *ontológicamente* está fundada en un Ser Necesario, Dios. En esto coinciden las grandes Escuelas de la Filosofía Cristiana (si bien discrepen en puntos particulares de sistematización), por cuanto admitirlo equivale a admitir la Metafísica, es decir, una necesidad y universalidad que transcienden el orden meramente empírico, el físico y el matemático (n. 202, 3.°).

Grado de certeza.

492 Es una tautología decir que es metafísicamente cierto (porque su opuesto, como contradictorio no puede darse absolutamente nunca) el orden metafísico o de la Posibilidad intrínseca, que rechaza absolutamente (no sólo «contingentemente») la contradicción o afirma la Unidad.

Demostración.

493 PRIMERA PARTE: LA POSIBILIDAD INTRÍNSECA «FORMAL»

I. *No es algo físico o Existente en sí.* — Esto equivale a decir que no puede darse ningún Universal que esté como Existente: por ejemplo, la Esencia universal: «Animal-racional», o sea «Hombre», no es, como tal, algo Existente, ni puede serlo.

En efecto, este Universal existente, *a)* o bien en cuanto Universal es algo *distinto* de todos los hombres singulares actualmente existentes; *b)* o bien está *identificado* totalmente con ellos. En la primera hipótesis, *a)* en cuanto distinto, no es comunicable totalmente a los Singulares, siendo su Esencia la de ser precisamente, como Universal, comunicable; lo cual es contradictorio. En la segunda hipótesis, *b)* tendríamos 1.°, dado que los hombres existentes son un número finito, no se ve por qué podrían todavía nacer otros «hombres» si la Posibilidad o Esencia «Hombre» se agotase totalmente con los ya existentes; y si se los pone en un mundo aparte, hay que postular entonces una multitud «actu infinita», lo cual hasta dejando aparte si no es contradictorio, no evitaría la dificultad anterior, pues el «hombre existente» y el «Posible» son dos; 2.°, dos «hombres» existentes, por ejemplo, Sócrates y Protágoras, en cuanto cada uno es esencialmente «hombre» y el contenido de «hombre» fuese por hipótesis algo físico existente, serían esencial-

mente el mismo «hombre físicamente existente», contra lo demostrado acerca de la Individuación (nn. 477; 482, 2.°).

Véase la Demostración que da Santo Tomás en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (lib. x, lec. 3, n. 1963; lib. 1, lec. 14, n. 211); y Suárez, en las *Disputaciones Metafísicas* (Disp. 6, sec. 2, n. 2).

Si a alguien ocurriese dar algo de Existencia física a una Esencia o Posible *singular* (v. gr., a la idea de *Sócrates*, no digo ya a la de Hombre), se encontraría que (como demostraremos en Teología) el Ser cuya Existencia es absolutamente necesaria, es Infinito y uno solo; pero aquí habría *innumerables* seres existiendo como *absolutamente necesarios*, pero *finitos* Sócrates, Gorgias, Protágoras..., lo cual es contradictorio.

494 L. *Es algo metafísico*, es decir, no es mera colección ocasional de Singulares ni formulación de cualquier condición contingente, como «asociación» de ideas, o una «costumbre», o una «evolución», etc., sino algo absoluto, es decir, cuya Necesidad y Universalidad no admiten absolutamente ninguna excepción, antes lo transcienden todo.

Pueden precisamente emplearse los dos mismos Argumentos que da Husserl contra los Psicologistas: *A)* la fundamentación de las Ciencias y del pensamiento lo exigen: en efecto entonces las Ciencias exactas serían muy inexactas, es decir, un contrasentido. El pensamiento se autodestruiría: en efecto, la Inducción (sea «costumbre», sea «asociación», sea «evolución», etc.) no se justificaría (por hipótesis) por una Razón Suficiente no inductiva, no de costumbre, etc., antes intuida con una penetración propia de Universalidad y Necesidad (n. 232), sino sólo por un hecho en cuanto contingente; luego o no sería la Inducción ley Universal y Necesaria, o si se admitiese como tal, sería una petición de principio decirlo. *B)* Lógicamente destruiría el Principio de No-contradicción, pues dependiendo, por hipótesis, de una Condición contingente, quitándola podría en el mismo sentido «el Todo ser mayor y menor que su parte», algo en el mismo sentido «ser y no-ser», etc., lo cual es absurdo y lleva en sí el escepticismo que es un contrasentido.

495 III. *No es una Necesidad puramente transcendental o formal.* — No nos es preciso aquí repetir la refutación de Kant. Nos basta recordarla, remitiendo a lo demostrado sobre la Verdad del Ser (n. 346) y a lo que se dirá sobre el Principio de No-contradicción (n. 532), cuya Necesidad intuimos que no es «formal», sino expresión de una exigencia del objeto «transcendente».

496 IV. *Es el orden metafísico que intuimos como algo absolutamente Universal y Necesario, radicado en el Ser, pero expresado o formulado así por la mente.* — *a)* De suerte que así como el concepto de Ser es lógicamente anterior a nuestro conocimiento del *poder de Dios* (aunque ontológicamente sea posterior, pues formamos la noción de Ser partiendo de los seres contingentes, y del Ser intuido demostramos a Dios ; pero en realidad los existentes contingentes de que partimos provienen de Dios), del mismo modo la Posibilidad intrínseca, formalmente considerada, es lógicamente anterior, v. gr., a decir «porque Dios lo ha hecho así».

Se ve porque intuimos esta Necesidad de sociabilidad o insociabilidad no sólo en las cosas que Dios puede hacer («Animal-sensible»: «Si el hombre es animal, será sensible»), sino también en las que no puede hacer («Piedra animal-sensible» : «Si la piedra fuera un animal, sería sensible» : Dios no puede hacerlo, pero eternamente será Verdad que si la piedra fuera animal, sería sensible) : hay, pues, Sociabilidad y no como expresión de algo que se pueda hacer.

O más claramente así : decir que Dios puede hacer lo contradictorio («piedra-sensible», «círculo-cuadrado») destruye toda Verdad y todo pensamiento : si, pues, Dios no puede hacer lo contradictorio, o bien se debe a que Él no es Omnipotente (lo rechazaremos también como contradictorio), o bien a que *la cosa misma «no puede ser hecha»*, no tiene en sí esta capacidad o Potencia, es decir, es algo *lógicamente anterior* a nuestra consideración de su poder (de hecho se funda en su misma Esencia Necesaria).

b) Tampoco depende, pues, formalmente, de la *Voluntad divina*, contra Descartes, que afirma : «No quiso [Dios] que los tres ángulos del triángulo fueran iguales a dos rectos,

porque conoció que de otra manera no podía ser. Sino al contrario [...] porque quiso que los tres ángulos del triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos, por ello ya es verdadero y no puede hacerse de otra manera, y así de lo demás» (*Med., Resp.* 6.ª).

Esto es absurdo, porque en esta suposición Dios *habría podido querer* que el Todo fuera menor que su parte (limitamos con ello el carácter Absoluto de la No-contradicción), lo cual intuimos que es absurdo. Pero, además, entonces la Necesidad de sociabilidad de las notas no valdría para la misma Esencia de Dios, que es anterior a su Voluntad libre; luego habría podido Dios ser y no-ser en el mismo sentido, lo cual es también absurdo.

c) Ni depende formalmente del *Entendimiento divino*, pues si se dice «es Posible el círculo-redondo, e imposible el círculo-cuadrado, porque Dios lo ve así», se pregunta: ¿y por qué lo ve así? Si porque esta Esencia misma no puede ser de otra manera, entonces es para nosotros lógicamente anterior a considerar su visión, como queríamos demostrar; y si hubiera podido verlo de otra manera, caemos en las contradicciones del apartado anterior.

d) Luego este orden metafísico no es más que la *expresión de la Unidad del Ser*, la cual tiene carácter Absoluto, totalmente trascendente toda limitación o realidad, es decir, totalmente Universal y Necesario, como el mismo contenido del concepto de Ser: absolutamente, el Ser exige, en cuanto Ser, no poder no-ser.

Por consiguiente, *en el mismo orden o grado* en que se ponga «algo» de Ser, se pondrá con él su Unidad o exigencia de Ser, v. gr «el círculo cuadrado, en cuanto círculo cuadrado, necesariamente no es círculo redondo».

497 SEGUNDA PARTE: LA POSIBILIDAD INTRÍNSECA «FUNDAMENTAL»

I. No basta la solución que hemos visto acerca de la Posibilidad «formal», porque ella misma plantea otro problema: el llamado de la Posibilidad «fundamental».

En efecto, cualquier concepto o Definición, o Esencia, o enunciado, que expresamos con Verdad, contiene la exigencia de la sociabilidad de sus notas, o de la exclusión de las opuestas, de un modo *absoluto*, independiente de cualquier condición contingente u ocasional, que la hiciese a ella misma Contingente u ocasional : «el Todo es mayor que una de sus Partes» con una Necesidad y Universalidad absolutamente transcendentes todo ser y condición ; de tal modo tiene sociabilidad de sus notas o Posibilidad formal cualquier Esencia, v. gr., «Todo mayor que una de sus partes», que rechaza absolutamente que pueda existir en cualquier mundo hipotético un «Todo menor, o igual, que una de sus partes».

Ahora bien, ¿de dónde viene esta exigencia absoluta que transciende cualquier condición empírica o contingente?

a) No es expresión de una Idea platónica existente en sí, como ya hemos demostrado (n. 493) ;

b) Tampoco es fruto de una aprioridad transcendental o meramente formal, según dijimos (n. 495) ;

c) No basta que sea el que hemos llamado *orden metafísico*, que ni es algo físico como Esencias existentes, ni algo puramente lógico, es decir como si esta expresión no *rigiese en última instancia* todo el orden de los Existentes, antes todos lo habrán de verificar existencialmente ; es, pues, el cruce de ambos, *expresión al modo humano*, universal y necesario, de una *exigencia radical* del objeto existente o seres que conocemos.

Ahora bien, si todo Existente Contingente se aniquilara (como Contingente, por definición puede no ser), o se cambiara constantemente en algo (como todo ser móvil), entonces ya no sería Verdad lo que *le predico como exigencia o propiedad suya*, cuando digo que *exige* absolutamente que, v. gr., no haya un Todo menor que una parte suya, o ser y no-ser en igual sentido.

498 II. Dos soluciones o respuestas dan a esta pregunta los autores de la Filosofía Cristiana :

A) *Suponiendo demostrada* por otro lado la Existencia de Dios, Ser Necesario, entonces hallamos en Él el fundamento último requerido para la Posibilidad.

Estos autores no niegan, pues, que el fundamento último de la Posibilidad o de las Esencias inmutables y eternas esté en Dios ; pero niegan que baste esta comprobación del carácter absoluto de la Verdad para inferir o demostrar la Existencia de Dios, Ser Necesario : habría que echar mano de otras pruebas.

B) *Sin suponer demostrada* por otro lado la Existencia de Dios, Ser Necesario, ni echar mano de otras pruebas : esta misma implicación de un fundamento necesario, sin el cual no tiene sentido la Verdad necesaria, infiere la existencia de un Existente Necesario, Dios.

Opinamos que si previamente se ha demostrado (a posteriori, por la experiencia que tenemos de que pensamos con Verdad) que es falso el escepticismo (n. 210), y el carácter absoluto del orden metafísico (n. 494), entonces es Evidente la inferencia de un Existente Necesario, que funde unas predicaciones o Esencias, que como expresión mental no son en sí algo Existente.

499 III. Los que toman este segundo camino suelen formular esta ilación de varias maneras, por ejemplo así :

a) Si la Verdad implicada en el «est» de todo juicio o sociabilidad de las Esencias expresa la Verdad o conveniencia con exigencia o necesidad absolutas, independientes de cualquier condición contingente = entonces sólo se puede explicar la necesidad de tal Verdad o sociabilidad, fundándolas en un *Existente Necesario.*

Pero la Verdad implicada en el «est» de todo juicio o sociabilidad de las Esencias expresa la Verdad o conveniencia con exigencia o necesidad absolutas, independientes de cualquier condición contingente.

Luego sólo se puede explicar la necesidad de tal Verdad o sociabilidad fundándolas en un *Existente Necesario.*

500 *Algunos objetan:* La proposición Condicional «nihil ponit in esse» «nada pone en el ser» ; por ejemplo, la necesidad de la proposición «si hay hombres entonces serán mortales», no dice que «haya hombres» ni dice que «haya mortales» ; no expresa ningún «hecho» o «estado de cosas» o «contenido objetivo (kein Sachverhalt).

La respuesta es obvia: si un juez dice a un presunto reo: «si demostramos su culpabilidad en este robo, entonces será castigado con cárcel», ciertamente el juez no ha dicho que sea un hecho «la demostración de su culpabilidad en aquel robo», ni que sea un hecho que «sea castigado con cárcel»; pero dice que hay *en la realidad objetiva existencial* de las cosas existentes una *exigencia,* o nexo, que si bien es subjetivo en cuanto a su *formulación,* es objetivo en cuanto a que expresa algo que *rige* el orden de lo existencial.

Así también en nuestro caso la realidad objetiva, que aprehendemos con nuestro pensamiento y Verdad, es tal, que nos manifiesta que ella lleva en sí esta exigencia, esta necesidad absoluta, no dependiente de condiciones contingentes.

Ahora bien, precisamente deducimos de ahí aquello sin lo cual quedaría sin explicar, o quedaría como algo absurdo, esta exigencia manifestada en los seres presentes cuando los aprehendemos diciendo de ellos algo con Verdad: y esto es que si no hay un Existente Necesario, ningún Contingente puede ser portador y verificador de una *Exigencia absolutamente necesaria,* independiente de cualquier mutación o condición, expresada por la Posibilidad u orden metafísico.

501 *b)* Otros prefieren dar así la Demostración: El Existente Contingente es capaz de que se prediquen de él con Verdad nociones cuya sociabilidad no depende de que *exista* contingentemente este ser: un círculo redondo no es «Posible porque existe», sino que «existe porque era Posible», y por ello la Causa pudo producir una rueda circular y redonda. Es decir, el Contingente no funda su propia Posibilidad, sino que la supone; su Posibilidad o la sociabilidad de sus notas está fundada previamente.

Ahora bien, de este otro previo diremos lo mismo: ¿De dónde viene la sociabilidad de sus notas? Hasta que lleguemos a un Existente cuyo Ser *funde en sí mismo* esta sociabilidad, es decir, que corte el recurso a un más allá indefinido porque sea más que Posible, sea Necesario, fundamento de su propia Posibilidad; y a este llamamos Dios.

Nota importante: Como es evidente, en este caso todo el

ámbito del Ser real (aptitud para existir o sociabilidad de las notas o posibilidad o Ser), y por lo mismo todo el ámbito de la Perfección, estaría fundado en esta Esencia Necesaria: al fundar la sociabilidad o Posibilidad u orden del Ser, funda toda Perfección posible. Esta observación es interesante, como veremos, para tratar después de la Infinitud de Dios.

Objeciones.

1. Si la Verdad de las Esencias Posibles es algo puramente lógico, entonces no se requiere más fundamento que abstraer estos Universales de las cosas Contingentes. Pero la Verdad de las Esencias Posibles es algo puramente lógico. Luego no se requiere más fundamento que abstraer estos Universales de las cosas.

Resp.: Dist. la *Mayor*: Si por «puramente lógico» se entiende que no requiere que el ámbito del Ser, objeto de nuestro pensamiento, lleve en sí la exigencia absoluta o Necesidad con que hemos de predicar de él los Universales, entonces no se requiere un fundamento de esta exigencia absoluta, lo *Concedo*; si por «puramente lógico» se entiende que requiere que el ámbito del Ser, objeto de nuestro pensamiento, lleve en sí la exigencia absoluta o Necesidad con que hemos de predicar de él los Universales, entonces no se requiere un fundamento de esta exigencia absoluta (dado que tampoco se explique por una «aprioridad kantiana» transcendental), lo *Niego*; *Contr.* la *Menor*.

2. Si el orden metafísico no es más que una suma o conjunto o promedio aproximativo de Existentes contingentes, no tiene ninguna estricta Necesidad, ni requiere ningún fundamento. Pero el orden metafísico no es más que una suma o conjunto o promedio aproximativo de Existentes contingentes. Luego no tiene ninguna estricta Necesidad, no requiere ningún Fundamento.

Resp.: Transmito la *Mayor*; *Niego* la *Menor*.

3. Pruebo la Menor: Lo que se produce como consecuencia del desarrollo psíquico del niño o reiterando experiencias en la educación, ya individual, ya colectiva, no es más que aproximativo y contingente. Pero el orden de los

Universales o Esencias Posibles es algo que se produce como consecuencia del desarrollo psíquico del niño o reiterando experiencias en la educación, ya individual, ya colectiva. Luego el orden de los Universales o Esencias Posibles no es más que aproximativo y contingente.

Resp.: Dist. la *Mayor* : lo que se produce con «ocasión» de cualquier condición contingente (educación, costumbre, etcétera), pero teniendo además por «causa» proporcionada a su absoluta Necesidad y Universalidad, la intuición de la Unidad del Ser, propia del Tercer Grado de Abstracción o metafísico, no es más que aproximativo y Contigente, lo *Niego* ; si no hubiese más que aquellas «ocasiones» sin esta «causa», lo *Concedo* ; *Contr.* la *Menor.*

4. Si la Posibilidad, por ser absoluta, como expresa el orden metafísico, requiere un fundamento, también lo requerirá la imposibilidad.

Resp.: Requiere un fundamento que es precisamente el de la Posibilidad, el cual, por lo mismo que el Ser exige absolutamente ser lo que es, también excluye absolutamente no poder ser nada, ni otro en cuanto sea aquello, y lo expresamos con la formulación negativa de la imposibilidad, lo *Concedo* ; requiere un fundamento heterogéneo respecto del de la Unidad del Ser, base de la Posibilidad, lo *Niego.*

TESIS 6.ª : LA VERDAD ABSOLUTA DE LA METAFISICA RECHAZA EL RELATIVISMO PROPIAMENTE DICHO

Nexo con las tesis precedentes.

503 Ya hemos observado en Criteriología (n. 209, 3.ª) que no tratábamos entonces del relativismo, porque puede provenir de dos raíces, una criteriológica (hacer al hombre *norma* de la Verdad, en vez de que sea norma la cosa), otra ontológica (aun siendo la cosa norma de la Verdad, creerla *puramente mutable*) : para tratar del relativismo de un modo que abarcase ambos aspectos o elementos era, pues, oportuno dejar su exposición para este lugar, puesto que

habiendo visto la teoría Acto-Potencia, que exige haya algo permanente en medio del Movimiento, con sus aplicaciones hasta llegar a la tesis anterior sobre la Verdad absoluta del orden metafísico de los Posibles, se comprenderá ahora mucho mejor el alcance de la refutación del relativismo propiamente dicho, y quedará separado del que propiamente no lo es.

Estado de la cuestión y nociones.

504 Ya conocemos (nn. 223 y 342) las nociones sobre Verdad, Verdad ontológica y Verdad lógica. Hablamos en esta tesis sobre la Verdad lógica; pero hacemos notar qué se requiere de parte de la Verdad ontológica para que pueda haber Verdad lógica.

1. La Verdad lógica o adecuación del Entendimiento al Objeto, en cuanto el Entendimiento dice ser lo que es, o no ser lo que no es (C. Gent. I, 59), tal como la defendemos en esta tesis es llamada *Verdad absoluta*, y su opuesto, que rechazamos, es la llamada *Verdad relativa*.

Podemos dar una primera Definición de la Verdad absoluta diciendo que *es aquella que es realmente Universal y Necesaria*, mientras que la relativa no lo es.

Ya que una Relación puede cambiar si cambia el Sujeto o si cambia el Término de la Relación, es preciso examinar qué requisitos ha de haber en el Entendimiento y cuáles en el Objeto (término de la Relación de «adecuación» en que consiste la Verdad lógica) para que esta adecuación sea Universal y Necesaria. Pues ya con un primer examen aparece que *si fuera el Sujeto norma* de la Verdad, no habiendo ninguna exigencia a que todos sean como él, no habría ninguna Universalidad y Necesidad en la Verdad; y también que *si el Objeto fuera totalmente mudable*, al modo del río de Heráclito, antes de acabar de pronunciar un concepto o Esencia acerca de él, ya sería falso, pues por hipótesis nada habría permanecido, y por tanto la expresión de cada instante no tendría ninguna exigencia de Universalidad y Necesidad.

505 2. *Elemento criteriológico o del Sujeto.* — En la Verdad

lógica es el Sujeto quien se adecua al Objeto para enunciar lo que «aquél es en sí» ; por tanto se requiere que *sea el Objeto «en sí» norma de la Verdad.*

En la Verdad Metafísica, al revés, es la Mente norma de la Verdad, según ya vimos (nn. 342, I.° ; 223, 1.°), puesto que, según lo que la Mente concibe, será uno u otro el Objeto producido ; por tanto éste depende de la Mente en su ser ; o, para emplear una frase clásica, «la cosa es medida por el Entendimiento». Pero cuando ya está constituido el Objeto, con esta intrínseca Inteligibilidad que le ha dado la Mente productora, entonces para que otro Entendimiento la conozca, éste ha de *adecuarse* al Objeto, someterse a él, poniendo en sí mismo la representación intencional de lo que la cosa es. Por tanto en la Verdad lógica no es el Sujeto, sino el Objeto, la norma de la Verdad ; o, empleando una frase paralela a la empleada antes, «el Entendimiento es medido por la cosa».

A) *Relativismo propiamente dicho.* — Por tanto, si hiciésemos algo del Sujeto norma de la Verdad lógica, siendo el Sujeto múltiple, como finito e individuo que es, habría de derecho tantas Verdades cuanto Sujetos : la Verdad no tendría ninguna Universalidad, o sea ninguna Necesidad que exigiese «deber ser» tenida tal por todos.

Por ejemplo, si se pone como norma de la Verdad lo que «ocurre» a uno (como Protágoras dijo), o su «estructura», ya poética, ya metafísica, ya religiosa (como Dilthey imaginó), entonces será de derecho Verdad para el poeta, lo que no tendrá ningún derecho para serlo ante el metafísico : se destruirá toda Universalidad. Por esto Kant, al poner en la «forma a priori» del Sujeto humano la norma de la Verdad, admitía que un aserto verdadero, v. gr., 5 + 7 = 12, tiene Universalidad y Necesidad «sólo para hombres», como sujetos a estas intuiciones puras de espacio-tiempo, y a estas categorías, pero quizá para un espíritu puro sería falso. Lo cual es una clase de relativismo, pues verdaderamente destruye la Universalidad y la Necesidad «absolutas» de la Verdad.

B) *Relativismo impropiamente dicho.* — También se

advierte que si bien el Sujeto no es norma de la Verdad o adecuación, no obstante es *condición para que se dé* : no es «la buena salud» del geómetra quien constituye la Verdad de los asertos geométricos, pero si no hay «buena salud» no habrá Verdad porque no podrá pronunciarlos. Por tanto, si el hombre *no forma* en sí la representación intencional requerida ; o si la forma *más perfectamente* que antes : o si la *forma mal* (falsedad lógica), etc., cambiará «de hecho», es decir, extrínsecamente, «su» Verdad, la Verdad «en cuanto poseída» o humana quedando siempre la exigencia radical de lo que «debería» ser tenido y visto por Verdad.

506 3. *Elemento ontológico o del Objeto.* — Acabamos de ver que en la Verdad lógica es el Objeto la norma de la Verdad ; por tanto — añadiremos ahora —, si no puede serlo, porque fuera un puro Hacerse sin ninguna Unidad, tampoco habría Verdad con exigencia de formulación Universal y Necesaria.

Al *en efecto, sería relativismo propiamente dicho* poner el Ser como puramente mudable o múltiple (nn. 279-280). Ya vimos que se debe a que el Objeto o Ser tenga Unidad transcendental el que sea intrínsecamente Inteligible o Verdadero (n. 345), y por tanto, siendo Inteligible de derecho, con una exigencia infrustrable, su aserto lógico también será de derecho Universal y Necesario.

Se presentaba, no obstante, la grave dificultad de que el Objeto, norma de la Verdad, cambia, se mueve, parece no tener Unidad para una predicación unívoca. Dijimos en toda la exposición de la teoría Acto-Potencia que es preciso que conserve por lo menos un mínimum de Unidad e Inmutabilidad, lo cual es resumido por Santo Tomás con palabras precisas : «Todo Movimiento supone algo inmóvil, pues [1.°] si la transmutación es según la cualidad, permanece inmóvil la Substancia ; [2.°] si se muda la Forma substancial, permanece inmóvil la Materia ; [3.°] y también de las cosas mudables permanecen inmutables las Relaciones : como aunque no siempre *esté sentado Sócrates*, con todo, es inmutablemente verdadero que *cuando está sentado permanece en un lugar* ; y por ello nada impide que de las cosas

mutables tengamos una Ciencia inmutable» (I.ª, q. 84, a. 1, ad 3); es decir, no puede haber una pura contingencia, una pura gratuidad, ninguna Unidad, sino siempre ha de haber algo de Necesidad y determinación: «Pues nada es tan Contingente que no tenga en sí algo de Necesidad: como, por ejemplo, esto mismo que es *Sócrates corre*, en sí mismo, es ciertamente Contingente; pero su Relación de *correr* al *moverse* es necesaria, pues es necesario que *Sócrates se mueva, si corre*» (I.ª, q. 86, a. 3, c).

A este fin se afirmó que no existe un mero Hacerse o Movimiento sin móvil, sino la dualidad Acto-Potencia (nn. 426-427); de ahí hemos deducido la objetividad de la noción de Substancia (nn. 462-465); deduciremos en Cosmología que, en la misma medida en que se admitan cambios substanciales, hay que admitir Materia y Forma realmente distintos; y por último, que aun suponiendo aniquilación del Contingente, o un cambio tan incesante que todo vaya mudándose, no obstante siempre permanece la exigencia inmutable de las Esencias o Posibles, cuyo último fundamento está en un Ser totalmente inmutable, Dios (nn. 493-501).

B) *Relativismo impropiamente dicho.* — No sería, pues, relativismo propiamente dicho admitir en el Objeto «algo» de cambio, sino que fuera un «mero Hacerse» sin nada de exigencia, de Unidad o de Necesidad: pues si queda esta última raíz (diversa en cada caso, como hemos visto) siempre quedará la Verdad, cuyo enunciado exige ser en cierto sentido Universal y Necesario.

507 4. Para terminar la exposición y resumen de la misma podríamos reducir a tres los elementos que exige la Verdad absoluta y contraponerlos a otros tres, que no son precisos, para que se dé:

A) Se exige que la cosa, en cuanto existe «en sí», sea *norma* de la Verdad, no la cosa en cuanto «meramente aparece» o «parece» al Sujeto, o cualquier otra disposición subjetiva cambiante.

Pero no se exige que al adecuarse la mente a la cosa en sí, *diga todo* lo que hay en ella; no se requiere una adecuación *adecuada*, o una Verdad *absolutamente* absoluta.

Más aún, para el hombre, ser finito, es imposible, pues conoce por un *medio*, especie y verbo mental, que nunca serán una reduplicación de la realidad física, y aunque lo fueran, nunca el hombre adecuará en sí, Pensar y Ser con adecuación total, y por tanto siempre dependerá de la disposición del Sujeto que se dé o no se dé, que se dé mejor o peor esta adecuación al Objeto.

Con otras palabras: en el conocimiento humano habrá siempre «algo relativo», pero «no todo relativo» sin nada absoluto. En Dios, sí, hay un conocimiento sin nada relativo, porque no conoce los seres con Verdad lógica, sino Metafísica (en sí mismo conoce cómo son, porque no depende su conocer de la Existencia de ellos, sino ellos dependen de su Conocer y Creación), y no mediante una Especie accidental, sino identificada totalmente con su Ser de modo que su misma Esencia infinita es como la Especie en que lo conoce todo, con perfectísima Unidad entre Pensar y Ser, entre Esencia y Existencia, entre Existencia y Necesidad o Perfección.

No será, pues, relativismo propiamente dicho lo que a veces se confunde con él, cuando se dice que en el hombre todo conocimiento es relativo, pues puede siempre cambiarlo *perfeccionando* el conocimiento que ya tenía; pero lo sería si al pasar de un conocimiento más imperfecto a otro más perfecto pudiese no sólo completar o perfeccionar, sino *negar*, decir que no era Verdad lo que con otro conocimiento más imperfecto con Verdad dijo, pues entonces no habría ninguna exigencia de Universalidad y Necesidad.

508 *B)* Se atribuye a la cosa *lo que* se dice, no *el modo* subjetivo de decirla, así como una imagen de papel expresa verdaderamente a un hombre, Sócrates, pero no se dice que Sócrates sea papiráceo, porque esto es el modo de expresarlo; de igual manera, si digo «Sócrates es *hombre*», es verdad lo expresado por este concepto universal y necesario, pero no digo que «Sócrates es *el* hombre», porque no le atribuyo la Universalidad y la Necesidad que pertenecen al modo humano de expresarlo.

Pero la Universalidad y Necesidad, si bien son *algo* del Sujeto, no son *totalmente* del Sujeto: *formalmente* son de

él (no admitimos el mundo platónico de Ideas universales subsistentes) ; pero por lo menos *fundamentalmente* han de estar radicadas en la realidad u objeto, según ya hemos visto repetidas veces.

No será, pues, relativismo propiamente dicho afirmar que la Verdad que poseemos los hombres es «humana», al «modo humano», que «depende del Sujeto humano en cuanto a su *formulación*, o grado de penetración» ; pero sería relativismo propiamente dicho afirmar que depende de la naturaleza humana *lo expresado* por esta formulación, como si su Pensar fuese norma constitutiva del Ser, de su Universalidad y Necesidad radicales.

509 *C)* No se impide, pues, que el Objeto pueda *en cuanto a algo* moverse ; pero se exige que no sea *sólo Hacerse* sin nada de inmovilidad.

No será, pues, relativismo propiamente dicho el que consiste en afirmar que cuando cambie el Objeto (ya mutación accidental, ya substancial, ya por aniquilación) irán cambiando los enunciados del Sujeto, a fin de que los tenga verdaderos.

Pero sería relativismo propiamente dicho afirmar que (bajo pretexto de que cambia siempre el Objeto que existe contingentemente) no puedo decir de él nada inmutable, pues quedando siempre la Necesidad radical e inmutable exigida por la Unidad del Ser, lo que se exprese de ella será en este sentido absolutamente Universal y Necesario, de modo inmutable.

Así como el Ser lo transciende todo, y por tanto también su Unidad o Atributo, también la exigencia de Verdad ahí fundada, y por tanto la Verdad lógica, es de derecho absolutamente Universal y Necesaria, puestas las condiciones requeridas. Con esto ya se ve que precisamente el acceso a la Metafísica con el Tercer Grado de Abstracción, que nos da el Ser y sus Atributos con una absoluta transcendencia, o del todo universal y necesaria, es lo que nos hace superar el orden meramente empírico y relativista, dando acceso con ello a lo que exige en última instancia, que es fundamentarlo en la Existencia del Ser Necesario e Infinito, Dios, como veremos en Teología natural.

Diversas doctrinas.

510 Entre los griegos fueron relativistas los sofistas, como Protágoras, para quien «*el hombre* es medida de todas las cosas» y, por tanto, una norma variable de la Verdad, hacía que la Verdad fuera «de derecho» variable para cada individuo; o Heráclito, para quien *el Ser* era puramente movible, sin ninguna Unidad o Necesidad, y por tanto no podía tenerse Ciencia de él, pues antes de atribuirle un aserto o concepto ya habría pasado por completo y sería totalmente otro el que habría que pronunciar.

En el medievo, los averroístas latinos, que admitieron la doctrina de la «doble Verdad», una racional o filosófica, y, en oposición a ella, otra revelada o teológica, los cuales, sin embargo, no llegaron a sacar todas las Consecuencias de sus doctrinas.

Modernamente el padre del relativismo fue M. Kant, pues hace al Sujeto norma de la Verdad: «Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo *que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento*, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vuelta alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos [...] *no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas*» (KANT, *Crít. Raz. Pur.*, Prólogo 2.ª ed., 1787; el subrayado

es nuestro las dos veces). Era obvio que haciendo al hombre norma de la Verdad, negase a la Verdad tener *total* Universalidad y Necesidad, ciñéndolas, por tanto, dentro de la zona de su aplicación, al mero Fenómeno, y a la necesidad meramente formal con que hacía su análisis transcendental; pero entonces se encontraba con las contradicciones inevitables que tantos le han achacado, hasta sus mismos discípulos, pues no se veía por qué él decía esto como valedero para las otras mentes «en sí» con absoluta Universalidad y Necesidad; o al afirmar mediante su entendimiento la existencia de Nóumenos que habían de ser totalmente inaccesibles al entendimiento, como le achacan Reinhold y Fichte; o al negar que para un ángel debe ser verdadero que $5+7=12$, como le achaca E. Husserl; o al decir que sólo la Razón Práctica alcanza la «cosa en sí» o Nóumenos, quedando supuesto (al decir esto con su Entendimiento) que él los había alcanzado con el Entendimiento, lo cual era el contrasentido que le achaca Jacobi contra su punto fundamental de partida acerca de la «cosa en sí». Es decir, le era de hecho inevitable, para establecer su sistema, una absoluta Universalidad y Necesidad en la Verdad, con la cual se deshacía, y sin la cual no podía formularlo.

F. G. HEGEL (1770-1831) tiene cierta clase de relativismo, por cuanto para él la Verdad es expresión del Momento presente del Hacerse de la Idea, y la Verdad, ya pasado su Momento, sería error. Pero se encuentra con que no puede explicar por qué no considera un mero Hacerse su ley triádica del Hacerse. Por ello al morir Hegel se desintegró el hegelismo: la izquierda hegeliana llega con B. CROCE (1866-1952) al extremo de admitir que también la ley del Hacerse evoluciona; pero entonces se encuentra con que en cuanto «mantenga permanente» esta doctrina, ya deja de tenerla, y en cuanto la deje para tomar la siguiente, que la negaría, entonces la mantiene, lo cual es contradicción formal, que se diluye en la desintegración. C. MARX (1820-1895), por haber asimilado la Dialéctica de Hegel, se encuentra con dificultades parecidas: no explica por qué se deba detener la evolución en la Sociedad Socialista, y no seguir ininterrum-

Diversas doctrinas.

Entre los griegos fueron relativistas los sofistas, como Protágoras, para quien «*el hombre* es medida de todas las cosas» y, por tanto, una norma variable de la Verdad, hacía que la Verdad fuera «de derecho» variable para cada individuo ; o Heráclito, para quien *el Ser* era puramente movible, sin ninguna Unidad o Necesidad, y por tanto no podía tenerse Ciencia de él, pues antes de atribuirle un aserto o concepto ya habría pasado por completo y sería totalmente otro el que habría que pronunciar.

En el medievo, los averroístas latinos, que admitieron la doctrina de la «doble Verdad», una racional o filosófica, y, en oposición a ella, otra revelada o teológica, los cuales, sin embargo, no llegaron a sacar todas las Consecuencias de sus doctrinas.

Modernamente el padre del relativismo fue M. Kant, pues hace al Sujeto norma de la Verdad : «Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos ; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo *que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento*, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vuelta alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos [...] *no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas*» (KANT, *Crít. Raz. Pur.*, Prólogo 2.ª ed., 1787 ; el subrayado

es nuestro las dos veces). Era obvio que haciendo al hombre norma de la Verdad, negase a la Verdad tener *total* Universalidad y Necesidad, ciñéndolas, por tanto, dentro de la zona de su aplicación, al mero Fenómeno, y a la necesidad meramente formal con que hacía su análisis transcendental; pero entonces se encontraba con las contradicciones inevitables que tantos le han achacado, hasta sus mismos discípulos, pues no se veía por qué él decía esto como valedero para las otras mentes «en sí» con absoluta Universalidad y Necesidad; o al afirmar mediante su entendimiento la existencia de Nóumenos que habían de ser totalmente inaccesibles al entendimiento, como le achacan Reinhold y Fichte; o al negar que para un ángel debe ser verdadero que $5+7=12$, como le achaca E. Husserl; o al decir que sólo la Razón Práctica alcanza la «cosa en sí» o Nóumenos, quedando supuesto (al decir esto con su Entendimiento) que él los había alcanzado con el Entendimiento, lo cual era el contrasentido que le achaca Jacobi contra su punto fundamental de partida acerca de la «cosa en sí». Es decir, le era de hecho inevitable, para establecer su sistema, una absoluta Universalidad y Necesidad en la Verdad, con la cual se deshacía, y sin la cual no podía formularlo.

F. G. HEGEL (1770-1831) tiene cierta clase de relativismo, por cuanto para él la Verdad es expresión del Momento presente del Hacerse de la Idea, y la Verdad, ya pasado su Momento, sería error. Pero se encuentra con que no puede explicar por qué no considera un mero Hacerse su ley triádica del Hacerse. Por ello al morir Hegel se desintegró el hegelismo: la izquierda hegeliana llega con B. CROCE (1866-1952) al extremo de admitir que también la ley del Hacerse evoluciona; pero entonces se encuentra con que en cuanto «mantenga permanente» esta doctrina, ya deja de tenerla, y en cuanto la deje para tomar la siguiente, que la negaría, entonces la mantiene, lo cual es contradicción formal, que se diluye en la desintegración. C. MARX (1820-1895), por haber asimilado la Dialéctica de Hegel, se encuentra con dificultades parecidas: no explica por qué se deba detener la evolución en la Sociedad Socialista, y no seguir ininterrum-

pidamente, fingiendo vanamente una saciación del hombre dentro de los límites de lo finito y material.

Más claramente relativista fue G. DILTHEY (1833-1911) que redujo las estructuras radicales del pensar, al triple tipo «poético», «metafísico», «religioso» ; pero no pudo evitar que preguntaran de él con qué clase de «tipo» había expuesto su «Visión del mundo», y si con una Visión absoluta y permanente, válida de derecho para todos de un modo Universal y Necesario, por qué razones admitía algo que choca con todo su sistema y que él no justifica. J. VAIHINGER (1852-1933), como intérprete de Kant y también crítico de él, cae en el «ficcionismo» : «Verdad es el error útil ; error es una ficción que ya se ha hecho inútil», lo cual es un claro escepticismo autodestructor. El relativismo de J.-P. SARTRE (1905) es patente ; en cuanto a C. JASPERS (1883) dice que ni siquiera pretende que su concepción del Ser haya de ser verdadera para los otros ; sólo «sugiere». En cuanto a M. HEIDEGGER (1889) busca en el Existente (Seiendes) su «forma» (Sein) ; pero si la pone como «finita», es decir, sin llegar a la ilimitación o carácter absoluto, propio de la Abstracción metafísica, lógicamente habría de caer en igual relativismo. De hecho no ha podido llegar a estructurar una teoría general del Ser.

También el positivismo, como en E. MACH (1838-1916) o W. JAMES (1842-1910), ya confíe la norma de Verdad a la «utilidad», ya a la «comprobación experimental», porque estas teorías ni son siempre «útiles», ni «comprobables».

Mucha más F. NIETZSCHE (1844-1900), que identifica en cierto período de sus escritos Verdad con Vida (sensible) o poderío vital ; y con él, M. UNAMUNO (1864-1936), confiado a la inestabilidad y estricta individualidad del sentimiento vital de cada uno en la lucha por hallar una Verdad.

Los psicologistas, como J. STUART MILL (1806-1873), G. WUNDT (1832-1920), H. SPENCER (1820-1903), no llegando más allá que a nexos de orden psicológico, esencialmente ocasionales, variables, limitados, habrían de caer en un escepticismo (si fueran suficientemente lógicos consigo mismos) cuando tratan de fundamentar las Ciencias, la Matemática

o los Principios filosóficos, que usan sin darse cuenta del sentido absoluto con que los emplean.

Grado de certeza.

Lo mismo que dijimos en la tesis precedente (n. 492): parece que es un tautología decir que la falsedad del relativismo es metafísicamente cierta, ya que son exactamente opuestas las dos posiciones de Verdad absoluta (o Metafísica) y Verdad relativa, habiendo de admitirse una de las dos.

También hay una apreciación teológica sobre esta tesis del relativismo, apreciación que aquí no damos para estudiarla, pues cae fuera de nuestro cometido filosófico, sino únicamente la citamos para que el teólogo pueda tenerla en cuenta y consultarla (Dezinger, ed. 28, año 1952, núms. 2058, 3023, 3021, 3006).

Demostración.

I. Por la intrínseca contradicción del relativismo

Es obvio que la primera demostración contra el relativismo por la intrínseca contradicción que envuelve, sea la misma que desde otros puntos de vista ya hemos comprobado, por el hecho de que el hombre es consciente de que posee la intuición con que pueda afirmar Verdades de absoluta Universalidad y Necesidad: por lo cual siempre que quiere, de cualquier modo que sea, negar o restringir el carácter absoluto de su pensamiento, lo hace de un modo absoluto (nn. 212,213, 219, 279, 346, 464, 494).

De dos modos puede un relativista afirmar su relativismo: o diciendo «*toda* Verdad es relativa» (relativismo total); o bien diciendo: «toda Verdad es relativa, *menos una*: esta misma afirmación, la cual es pronunciada absolutamente» (relativismo parcial).

A) *Relativismo total.* — 1.° El que afirma el relativismo total, por lo mismo que dice «nada es verdadero absolutamente», si él ha pronunciado esta Verdad como verdadera absolutamente, se autodestruye, porque hay por lo menos una Verdad que es tal absolutamente: la que él ha pronunciado.

2.° Pudiera ser que alguien para evitar esta contradicción dijera: «yo afirmo mi relativismo total de un modo relativístico, no absolutamente». En este caso, la Proposición contradictoria a la suya, la nuestra, que afirma que *no es relativa la Verdad, sino absoluta,* también para él sería *verdadera relativísticamente,* por hipótesis. Ahora bien, con esto concede que de su Proposición se sigue necesariamente otra, que es contradictoria formalmente (ya que la nuestra, como «absoluta», excluye absolutamente la de él; y como «relativa», por su hipótesis, no puede excluirla: lo cual es contradictorio); por tanto, aquel Antecedente o sistema de que se sigue una contradicción formal es en sí inadmisible, como queríamos demostrar.

514 B) *Relativismo parcial.* — El que dice, pues, «toda *Verdad es relativa, menos uno: esta afirmación* de que toda otra es relativa», también se autodestruye. En efecto, para que pueda afirmar *absolutamente* la Verdad de esta Proposición, ha sido preciso que conociera lo que corresponde al Sujeto y al Predicado de su Proposición como siendo «en sí» *norma* de la Verdad; por tanto, como *inmutable* en cuanto a algo; más la *Relación* de adecuación que corresponde a ambos y que ha expresado con su Verdad; pero por lo mismo también conoce que es tal la naturaleza de su *mente* que puede conocer esto absolutamente; por consiguiente, que tiene una *Razón Suficiente* con exigencia del todo universal y necesaria; por tanto, el *Ser,* tal que lleva en sí esta Unidad formulada por la Razón Suficiente, etc., es decir, 1.°, no sólo conoce *una,* sino *muchísimas* Verdades absolutamente 2.°, además, no puede detener la *sucesiva inferencia* desde ésta a innumerables Verdades, como hace precisamente toda la Metafísica; 3.°, ni puede justificar por qué ha separado éstas de todas las demás.

Con esto concuerda lo que nos enseña la Lógica aristotélica, y corrobora la Lógica simbólica: que así como admitiendo una Verdad, de ella pueden irse deduciendo otras sin fin, asimismo quien admite una contradicción formal, ya no puede lógicamente demostrar nada, pues se sigue todo («ex absurdo sequitur quodlibet») al separar la diferencia entre Verdad y Error (o no-Verdad), que es entre Ser y no-ser. Véase la interesante Demostración dada por Santo Tomás, comentando la Metafísica de Aristóteles (libro 4.°, cap. 8, lect. 17, nn. 742-743).

II. Por la verdad en sentido absoluto y transcendente que conocemos acerca de muchas cosas

Nos basta aquí con remitirnos a lo que hemos demostrado en Criteriología, donde hemos expuesto que los actos psíquicos inmediatamente presentes en nuestra conciencia son aprehendidos por nuestra mente, de suerte que podemos afirmar con Verdad absoluta que existen presentes en nuestra conciencia, que podemos conocerlos, que son verdaderos los conceptos universales que les predicamos, los Primeros Principios que les atribuimos, etc. (nn. 137-139).

III. De un modo especial por la Verdad en sentido absoluto y transcendente del Principio de No-contradicción

En lo que acabamos de recordar ahora ya estaba también la comprobación inmediata de este Principio; pero de nuevo, dentro de poco, lo veremos con ocasión de la sistematización metafísica de los Primeros Principios (nn. 531-532).

Complemento doctrinal.

Es interesante observar la conexión que hay entre desechar el relativismo (o afirmar la Verdad absoluta) y superar el orden meramente sensible-material-singular, mediante la

intuición metasensible o metafísica, que nos da a conocer la realidad de un modo inmaterial-universal-necesario, expresándola con el concepto de Ser, que lo transciende todo, es decir, bajo cuya Extensión todo cae, lo cual es afirmar su carácter absoluto (n. 496, *d*).

Si alguien quiere tomar fotografías de una sala, dado que puede tomarlas desde un ángulo o punto de vista cada vez distinto, puede sacar *infinitas* fotografías o imágenes o representaciones : ninguna de ellas se *opone* (excluye) a otra : todas se *sobreponen* (*suman*). Aplicar esto a la Filosofía para integrar todas las Filosofías sería el «perspectivismo», o sea una clase de relativismo.

Pero hay que observar que esto sucede con las fotografías de una sala, porque la fotografía da una imagen material, Singular : si, empero, el hombre aprehende una sala expresando de ella el contenido de un concepto universal (precisivamente inmaterial), v. gr., el de Ser, entonces bajo su extensión *cae toda ella, todo lo que se diga de ella* : podrá enriquecerse, o perfeccionarse, el contenido de este concepto (esto no es el relativismo propiamente dicho que rechazamos, sino el impropiamente dicho, n. 505) ; pero precisamente por afirmar su aserto de un modo absoluto (universal y necesario) se opone a cualquier otra afirmación que pudiera de otro modo (más o menos perfectamente) expresar con verdad lo opuesto a lo que ella con verdad dijo.

Es decir, precisamente admitir el Tercer Grado de Abstracción, objeto formal de la Metafísica (nn. 191-208, 252-256), equivale a admitir la Metafísica y refutar que uno pueda encerrarse en una Verdad no-universal, no-necesaria : si lo hace, será 1.°, o bien por admitir una *Verdad relativística* (que, como ya hemos visto, se autodestruye), 2.°, o bien por *no llegar* siquiera a ella, como no llega el viviente puramente sensitivo, no racional, en lo que conoce de un modo puramente empírico. — Véase más declarada esta conexión en nuestra obra *Estudios de Metafísica, Verdad-Certeza-Belleza*, Barcelona, 1959, cap. II, § VII, págs. 61-64.

Objeciones.

517 1. La Lógica simbólica no admite la autopredicabilidad de «argumentos» que pertenecen al mismo «grado semántico». Luego la Demostración que hemos dado en el n. 513 no puede admitirse.

Resp.: A) Precisamente por esto hemos hecho la hipótesis *B)* (n. 514), porque hasta excluyendo la autopredicabilidad (es decir, que la relatividad no afectase la misma formulación del relativismo) queda, no obstante, implicado que se ha de explicar o justificar este estrato ontológico previo a la formalización, estrato cuyo carácter absoluto se ha admitido (por hipótesis), y cuya legitimización es lo que nos basta ;

B) Además, se ha de decir que la Lógica Simbólica no ha demostrado nunca que «toda» autopredicabilidad sea inadmisible ; se ha encontrado con que cuando la Lógica aplica conceptos «unívocos» a zonas que exigirían por su carácter Infinito o total conceptos «análogos» (como el conjunto de conjuntos) no puede usar conceptos «análogos» como el de Ser (que tiene sin contradicción esta autopredicabilidad, nn. 287, 300), ni puede sin ellos evitar las antinomias o contradicciones : entonces toma un medio muy expeditivo : decretar : «no se use la autopredicabilidad» o bien «no se trate de las zonas de realidad que caen bajo conceptos análogos». Tomar este medio de limitar la zona objetiva de la realidad y del pensamiento para que así quepa sin contradicciones su propio método cuantitativo o unívoco, no es «demostrar» que no se pueda tratar de ella con otros métodos no matemáticos, sino metafísicos (la intuición propia del Tercer grado de Abstracción). Véase el libro antes citado, *Estudios de Metafísica*, caps. III y IV, págs. 65-116.

2. Si todo conocimiento humano depende de circunstancias históricas, vitales, culturales, evolutivas, psicológicas, etc., con ellas cambiará, y por tanto es relativo a ellas.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si depende «intrínsecamente» (o sea con relativismo propiamente dicho, n. 505, *A*), *Conc.* ;

si depende «extrínsecamente», *Subd.*: cambiará «extrínsecamente», lo *Conc.*; cambiará «intrínsecamente», lo *Niego*.

3. Si la Metafísica fuera conocimiento «absoluto» no se explicaría por qué ha habido tantos y tan opuestos sistemas. «Ahora, en cambio, una y otra vez hace vanamente su gesto definitivo».

Resp.: *Dist.* la *Mayor*: no se explicaría por qué ha habido «de hecho» sistemas opuestos, lo *Niego*; que los haya «de derecho», *Subd.*: en las cuestiones Ciertas, lo *Concedo*; en las meramente probables (en las cuales un aserto «probable» no excluye que su contradictorio sea también «probable» en cuanto a la *deducción*; no en la *realidad objetiva* de las cosas), lo *Niego*. — En cuanto a lo del gesto absoluto que haría vanamente una y otra vez, el objetante olvida que Aristóteles, hace veinticinco siglos, sentó los fundamentos racionales de una Metafísica absoluta, y en cuanto a un grupo «fundamental y cierto» de cuestiones metafísicas (no en aquellas en las que no se ha hecho luz suficiente y quedan todavía en la zona de la probabilidad mayor o menor), ha permanecido y permanecerá fijamente con su gesto absoluto en el seno de la Filosofía Cristiana. También olvida el objetante que nuestro conocimiento es «absoluto», pero no el que se llama «absolutamente absoluto», propio de Dios, que ni tiene dependencias extrínsecas ni limitación de Perfección intrínseca.

CAPÍTULO XII

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS Y LAS CAUSAS

Nexo con el capítulo precedente.

518 Habiendo establecido en los capítulos IX y X la Unidad analógica del concepto de Ser, con sus Propiedades transcendentales de Unidad, Verdad y Bondad, se planteó en el capítulo XI cómo podía decirse que el Ser en Movimiento verificase los Atributos que se habían establecido, pues el Movimiento parecía negar la Unidad del Ser, con ello su Inteligibilidad o Verdad, y por tanto, también su Perfección o capacidad de constituirlo en el Ser como mejor que no ser.

La respuesta consistió en advertir que el Ser en Movimiento ya es Ser, pero deficiente; su Ser es, «en parte, *ir a ser*» o Potencial, de modo que el ser movible o Contingente había de estar compuesto de un doble Principio, potencial uno, actual el otro: así verificaba, aunque deficientemente, analógicamente, no sólo la noción de Ser, sino también su Unidad (Unidad de composición), su Inteligibilidad (no tenía plenamente en sí la actualidad o Principio de explicación) y su Bondad (sólo adquiría la Perfección con que se constituía en el ser, al término de su expansión o Movimiento, para actualizarse con el Acto que se educía).

519 Ahora, en este nuevo capítulo, enunciamos en forma de Ley del Ser y del Pensar, la Unidad, Verdad y Bondad que regirán el Hacerse de todos los seres en Movimiento, y los que ya han adquirido la Perfección que poseen.

La Unidad del Ser, enunciada en forma de Ley o Principio absoluto, nos da el Principio de No-contradicción; la Verdad del Ser nos da el Principio de Razón Suficiente (cuya aplicación, cuando se busca la Razón Suficiente de la Existencia contingente es el Principio de Causalidad); la Bondad del Ser nos brinda el Principio de Finalidad.

520 El cumplimiento de estos Principios nos da las cuatro Causas : para el ser movible su Unidad pedirá los dos coprincipios intrínsecos Acto-Potencia, antes mencionados, que son Causa del Ser, constituyéndolo intrínsecamente : Causas Material y Formal ; su Verdad pedirá la Causa Eficiente ; su Bondad, la Causa Final.

TESIS 1.ª: EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION ES INMEDIATAMENTE EVIDENTE, Y PRIMER PRINCIPIO METAFISICO

Estado de la cuestión.

521 No se trata en el presente capítulo de justificar la legitimidad y vigencia de este Principio, pues esto ya fue expuesto en Criteriología (n. 159).

Se trata de exponerlo *sistemáticamente,* es decir, de integrarlo dentro del proceso de progresiva elaboración doctrinal de la Metafísica, en la cual ocupa un lugar primario, como ley del Pensar y del Ser ; es decir, no ley meramente formal, sino de alcance transcendente, con sentido analógico, no unívoco ni equívoco.

Esta exposición nos brindará la oportunidad de añadir algo que ofrece gran utilidad para la Teología : en qué sentido se puede aplicar este Principio a la Trinidad.

Nociones.

522 I. *Primeros Principios* son aquellas Proposiciones universales, 1.°, cuya Verdad se manifiesta con Evidencia, por sí misma, al Entendimiento que los considere ; 2.°, que, por tanto, no necesitan propiamente Demostración ; 3.°, más aún, en rigor no pueden tenerla, pues toda Demostración se funda, más o menos remotamente, en el conjunto de los Primeros Principios.

Hemos dicho en el «conjunto», pues, v. gr., las Matemá-

ticas, cuyo objeto formal toma lo extenso en cuanto extenso, prescindiendo de lo *cualitativo,* y por consiguiente, también del *Movimiento a la Existencia* no emplearán el Principio de Causalidad ni el de Finalidad : les bastarán los de No-contradicción y Razón Suficiente.

523 II. Cuatro son las principales fórmulas :

A) *Principio de Identidad absoluta:* «lo que es, es». Hay que observar, 1.°, que no está aquí expresado el «cuantificador», pero se sobreentiende : «*todo* lo que es, es» ; o bien «*necesariamente* lo que es, es» ; 2.°, tampoco se expresa la Analogía, pero, como diremos, también se ha de entender para que este Principio pueda admitirse : «todo el que es, *en cuanto es,* es», o bien «*en el mismo sentido* en que es», o bien «*en el grado* en que sea», etc.

B) *Principio de Identidad relativa o comparada*: «aquellos que son idénticos a un tercero, son idénticos entre sí». También diremos que el sentido recto es analógico : «*En cuanto son* idénticos a un tercero, son idénticos entre sí».

C) *Principio de tercero excluso:* «entre ser y no ser, no hay medio», o bien «cualquiera es o no es». Naturalmente esto se entiende así : «en el orden del ser u ontológico ; como consecuencia, podrá serlo también en el orden lógico». Pero podría suceder que en el orden de la mera deducción lógica pudiera tener un tercer término entre «es» y «no es» : «dudo». Para la Lógica no valdrá en este caso el Principio de tercero excluso *en el orden de la inferencia* : pero valdrá el Principio de «cuarto excluso», y esto ontológicamente «se justificará o no se justificará», es decir, en fuerza del principio de «tercero excluso». De igual modo si se pusiesen en la matriz de una función lógica cuatro valores : «ciertamente es», «más probable», «menos probable», «ciertamente no es», entonces sólo valdría en el orden de la inferencia el Principio de «quinto excluso» ; pero esto no dice que «ontológicamente» sea así, sino en la inferencia.

D) *Principio de No-contradicción:* «es imposible que algo *al mismo tiempo* sea y no sea», lo cual se entiende así analógicamente : «lo que es *en cuanto es, en aquel sentido* no puede no ser».

III. Todos estos Principios o Fórmulas radican en última instancia en la Unidad del Ser, que es expresada diversamente. Por tanto, no hay que imaginarlos como si fueran Principios heterogéneos entre sí, sino diversas Fórmulas que como Principio expresan la Unidad del Ser. En efecto, en Lógica Simbólica, cuando en el Sistema Axiomático se van deduciendo las Leyes Lógicas, puede un Sistema poner una de estas Fórmulas, A, B, ... como Axioma, y tendrá otras Fórmulas, C, D, E, ... como Tesis demostradas o deducidas; pero también podría otro Sistema Axiomático poner éstas: C, D, E, ... como Axiomas, y entonces las primeras, A, B, ... serían Tesis deducidas o demostradas: es decir, se pasa indistintamente de unas Fórmulas a otras.

524 IV. *Cuál es la primera de estas cuatro Fórmulas.* — Es necesario precisar claramente cuál es el sentido en que se puede decir que una de las cuatro Fórmulas será «primera» respecto de las demás.

A) *Prioridad en cuanto a la Evidencia.* — Decimos, con Suárez, que en cuanto a la Evidencia es más evidente la fórmula «D» o Principio de No-contradicción: «lo que es, en cuanto es, no puede no ser».

Para demostrar esta prioridad basta advertir un hecho: cuando alguien afirma lo expresado con las Fórmulas, A, B, C, si se lo negamos, espontáneamente dará como razón para mostrar que no podemos negarlo, la Fórmula D; en cambio, si alguien ve que le niegan esta última, no acudirá a la Evidencia de las anteriores, sino que recurrirá a su propia Evidencia. Luego, en cuanto al orden de la Evidencia, ésta es la primera.

B) *Prioridad en cuanto al Ser,* o bien orden «generationis et compositionis», en frase de Suárez (Disp. Met., 3, 3, 10). Toda negación se funda en una afirmación previa, porque la negación como tal no puede existir, pero lo importado por la afirmación, sí. Por ello en este sentido es primera la Fórmula A, es decir, porque el Ser exige, en cuanto sea, ser lo que es y sólo ser lo que es; por ello nos es posible anunciarlo negativamente: «es imposible que sea y no sea juntamente».

En cuanto a la Fórmula C, también está claro que por ser negativa expresa algo derivado respecto del contenido de la fórmula A.

La Fórmula B, si bien es afirmativa, no obstante, no expresa la Evidencia de la Identidad inmediata, sino mediata: la conveniencia de Q y R entre sí, por cuanto ambos convienen con S, y cada uno ha de ser aquello que es. Por consiguiente, también respecto de esta Fórmula de Identidad mediata es primera la de la Identidad absoluta.

Diversas doctrinas.

525 I. *Adversarios ficticios.* — A veces se citan como adversarios del Principio de No-contradicción filósofos que han negado propiamente otra cosa: han negado en realidad la Fórmula exagerada, univocista o racionalista de Parménides: «el Ser, es», aun cuando crean y con las palabras digan que han negado el Principio de No-contradicción. Tal es, v. gr., EUGENIO D'ORS (1882-1954); quizá también HERÁCLITO (no está del todo claro históricamente cuál es la interpretación cierta); en cuanto a F. G. HEGEL, se defendió de la acusación de haber negado este Principio, y dijo que él, al explicar el Movimiento dialéctico como Subsunción de la Tesis y Antítesis en la Síntesis, no pretendía hablar en sentido categórico (como si esta casa blanca no exigiera ser blanca en cuanto lo sea); con lo cual no queda claro si su «oposición» es de *contrariedad* o si de *contradictoriedad*; si fuera esto último, admitiendo el Principio únicamente para el orden predicamental o categórico, está claro que lo habría negado en su sentido transcendental como ley del Pensar y del Ser. De modo semejante, E. BERGSON no admitió haberlo negado, aunque él no intentó justificar este Principio y dio pie a que su sucesor E. LE ROY lo negase, quizá más consecuentemente con los puntos de partida bergsonianos.

II. *Adversarios ocasionales.* — Otros hay que no niegan que tengan la Evidencia de este Principio (no se conoce en toda la Historia de la Filosofía nadie que haya dicho que

no tiene la Evidencia de que «aquello que es, en cuanto es, no puede no ser»), pero han admitido tales postulados filosóficos, que se ven inducidos a concluir negando el Principio de No-contradicción, como, por ejemplo, E. LE ROY (1870-1954), antes mencionado ; o bien M. DE UNAMUNO (1864-1936), por presentar uu vitalismo sentimental e irracional, como base de su filosofar ; y por haber admitido que la explicación racional destruiría la Vida, o que era imposible dar tal explicación, por confundir «racional» y racionalismo». En todo estaba fuertemente influenciado por F. NIETZSCHE (1844-1900), el cual tiene una actitud parecida, con su sobrevaloración de la Vida sensible e impulsiva y «la Voluntad de dominio» a que parece querer someterlo todo.

III. *Empiristas y psicologistas.* — Hay quienes con las palabras dicen que lo admiten, como J. STUART MILL (1806-1873), pero en realidad lo niegan, porque negar el carácter ultraempírico, o sea metafísico, es decir, «absoluto» de este Principio para hacerlo depender de una condición «Contingente» (costumbre, asociación de ideas, evolución ,etc., como si no fuera más que algo producido incidentalmente, cuya fuerza o exigencia no se extiende más allá), es realmente negarlo. No puede decirse : «estoy acostumbrado a ver que el día y la noche no coinciden, y así lo enuncio en forma de Principio : no puede juntamente ser de día y de noche». Cierto que para que brote en el hombre la intuición o Evidencia del Principio de No-contradicción se requiere como condición un desarrollo psicológico, el cual se producirá con la experiencia reiterada : pero una «condición» no es «causa» : nada Contingente puede explicar (sino la intuición propia del Grado de Abstracción de la Metafísica, n. 256) el carácter «absoluto» (n. 494) de este Principio, que no admite ninguna excepción posible, bajo ningún respecto, de modo semejante a como la Evidencia de las Matemáticas tampoco admite excepción en su propio Grado de Abstracción, porque no es fruto de mera Inducción, y menos de mera asociación o costumbre. A éstos podemos añadir, aunque por motivos muy diversos, los Volnutaristas, como R. Descartes, según ya vimos (n. 496, *b*).

IV. *Racionalistas que lo reducen a un sentido «puramente formal».* — No tratamos ahora de aquellos racionalistas que exageran su sentido, como, por ejemplo, Parménides, por tomar el Ser unívocamente; tratamos de los que le niegan alcance transcendente, y por ello lo toman en sentido meramente formal, como M. Kant. Admite Kant el carácter absoluto de este Principio (superando con ello la posición de Hume, empirista): pero lo cree meramente ley del pensamiento. Se comprende por qué lo dice así: a fin de poder justificar que no es Sintético a priori, sino puramente Analítico.

Grado de certeza.

Es una mera tautología decir que negar el Principio de No-contradicción importa contradicción; y que, por lo tanto, es metafísicamente cierto que debemos admitirlo.

Demostración.

I. Ya hemos indicado varias veces (nn. 522; 339, 1.°; 136) que Demostración propiamente dicha no puede haberla cuando se trata de una Evidencia primera, como pasa en este Primer Principio; más aún, ni la necesita, puesto que es por sí mismo evidente. En este caso lo que hay que hacer, en vez de Demostración, es dar «mostración» de su Evidencia, declarando el Sujeto y el Predicado, para que la mente capte inmediatamente la Evidencia de su atribución. Téngase entendido lo mismo que acabamos de indicar para los Principios de Razón Suficiente, Causalidad y Finalidad, aunque después no lo repitamos.

Sólo habrá que advertir que para estos otros Principios, evidentes en sí mismos, pero con un grado de Evidencia menor que la que hay en el Principio de No-contradicción, también es legítima la «reductio ad absurdum» o «ad impossibile», es decir, mostrar claramente que negarlos importaría

contradicción, que es lo que aquí se declara más evidente que es imposible.

528 II. *Evidencia del Principio si se toma el Ser en sentido analógico.* — A) *El sentido unívoco* del Principio es el que le da Parménides: «el Ser, es».

Si defino el triángulo plano unívocamente como «la figura formada por tres rectas que se cortan», entonces, en caso de que haya un triángulo plano, necesariamente habrá de tener «tres rectas que se cortan». De modo semejante: si defino el Ser diciendo «el que es», dándole el sentido unívoco de «el que existe», entonces, si compruebo que hay un ser, habré de afirmar que debe existir, que existe por Necesidad; por consiguiente, que es inmutable, perfectísimo; por tanto, que no puede haber en él cambio, ni nacimiento, ni muerte; pues todo ello indicaría que hay un ser que «todavía plenamente no es», o en sentido análogo, contra la suposición. Y en cuanto a diferenciarlo o multiplicarlo, tampoco sería posible, pues aquello con que quisiésemos determinarlo más, también sería Ser, y por tanto no podría añadírsele para diferenciarlo (nn. 281-282).

Contestamos al racionalismo: 1.° No es evidente que el Ser *debe* existir, o debe ser. No es evidente a priori que haya de existir algo, más que no haber nada. A posteriori comprobamos que existen seres, y entonces deducimos de allí que o tienen en sí mismos la conexión con la Existencia, o se la ha dado otro que la tiene en sí mismo, Ser Necesario; y así, a posteriori, conocemos que existe un Ser Necesario; pero a priori no. Afirmarlo equivaldría a dar por bueno el argumento anselmiano (n. 689). Que «si» un ser existe, en cuanto existe ha de existir en aquel sentido, eso sí es evidente; y también que «si» existe un ser ha de haber uno que por sí mismo, como Necesario, tenga la conexión con el existir, también es evidente. Pero que ha sido preciso que hubiera un Ser Necesario, esto no es evidente.

2.° Contradice la experiencia: pues si el Ser se define «el que es», entonces en el Ser no puede haber ninguna Contingencia, ni multiplicidad, ni cambio; pero en nuestra misma experiencia interna comprobamos que tenemos cam-

bios, multiplicidad, Contingencia. Si el acto psíquico de pensar, o de querer, ha empezado, dura y cesa, es falso que el Ser se tome unívocamente como definido por la Necesidad de existir.

B) *El sentido equívoco* del Principio sería el que se da si se interpreta así a Heráclito: «si es falso que el Ser *es*, neguémoslo; el Ser *no es*; pues, en efecto, de nada puedo decir que *ya es*, estando todo lo que observamos como presente sumergido en el Hacerse del tiempo». Si, pues, no puedo predicar ningún concepto universalmente (es decir, unívocamente), porque antes de acabar de pronunciarlo ya ha dejado de ser lo que era, entonces propiamente «el Ser no es».

Replicamos al empirismo: también es falso que el Ser «*de ninguna manera* es»; *en cuanto a algo* «ya es»: intuimos en él algo de Necesidad o determinación: su Unidad, su Verdad; precisamente para que puedan realizarse hemos exigido que en medio del Hacerse no haya un puro Hacerse, un mero Movimiento sin Sujeto que se haga.

Rechazamos, pues, el empirismo: 1.°, porque contradice a la Evidencia de que no es un mero Hacerse;

2.°, porque contradice a la experiencia de que, v. gr., el propio «yo», en cuanto a algo «ya es», aunque en cuanto a otras determinaciones vaya mudándose o haciéndose.

529 C) *La solución del sentido análogo.* — Entre el univocismo y el equivocismo, ya antes comprobamos al plantearse el problema a propósito del contenido del concepto de Ser (n. 309), su sentido Análogo; y ahora se comprueba de nuevo al plantearse los Primeros Principios, que enuncian en forma de Ley absoluta esa Propiedad o Extensión del Ser.

Ni es evidente: «el Ser *es*» (es decir, es el que *debe existir*), ni «el Ser *no es*» (mero Hacerse, *sin existir*); lo verdadero entre estas dos posiciones extremas es la posición intermedia: «el Ser, *en cuanto es*, es»; o bien, «*en la medida* en que es, es», pues puede ser de muchas maneras, analógicamente, ya pura Esencia posible, ya Existente; ya actual, ya potencial; ya como la más pobre Potencia con un mínimum de actualidad, ya como Acto Puro sin nada de Potencia y con un máximum de actualidad.

Es decir, es evidente el sentido analógico de la Fórmula : «el Ser, *en cuanto sea*, o bien *en la medida en que sea*, es» ; o bien, expresando la exigencia o determinación de ser, de modo negativo, como exclusión de posibilidad de no ser : «es imposible que el Ser *en el mismo sentido* en que es, no sea».

530 Por ahí se ve que Kant se equivoca al decir que la palabra de Aristóteles ἅμα, «simul», «al mismo tiempo», restringe este Principio al tiempo. No lo *restringe* al tiempo, sino que lo *extiende* al tiempo, pues el cambio temporal puede ser la razón de que algo mudable no se tome «en el mismo sentido», pero no se restringe a él, pues puedo aplicar la misma Fórmula a casos en que no hay nada de tiempo, v. gr., «el triángulo equilátero no puede *al mismo tiempo* ser equilátero e isósceles», cuyo sentido claramente es : «*en cuanto* equilátero».

531 III. *Sentido «absoluto» del Principio (contra los Psicologistas).* — Cuando tenemos aprehensión experimental de algo vemos a veces que puede convenirle una determinación o dejar de convenirle ; convenirle a uno y no a otro. Por ejemplo : «Este hombre conoce el lenguaje esquimal», expresa una cualidad que le convendrá en cuanto es «este», y por ello no hay necesidad de que se haya de decir de otros el Predicado «conoce lenguaje esquimal» ; pero si decimos «este hombre es corpóreo», entonces, como le conviene «en cuanto hombre», de todos podremos decirlo.

Ahora bien, de esta silla, de esta mesa, de este hombre, etcétera, intuimos que podemos decir : «*en cuanto son* lo que son, no pueden no ser», o «*en aquel sentido*, deben serlo» ; es decir, no les conviene esta exigencia en cuanto son «silla», en cuanto son «hombre», en cuanto son «mesa», sino en cuanto son «Ser», en cuanto existen o pueden existir.

Por consiguiente, todo aquel de quien se pueda decir que es «ser» se habrá de decir en la misma medida que «no puede en aquel sentido no ser» ; y como hemos establecido que la intuición del Ser, contenida en el Grado de Abstracción propio de la Metafísica, tiene sentido «absoluto», con total Universalidad (ya se dice del ser material, ya del in-

material), con plena Necesidad (independencia intrínseca de cualquier condición contingente), también tiene este alcance absoluto lo afirmado por el Principio de Identidad o de No-contradicción (n. 494).

532 IV. *Sentido «transcendente» y «extensivo» del Principio.* — *A)* Manuel Kant afirma en la Introducción de la *Crítica de la Razón Pura* (§ IV. De la Distinción de los juicios analíticos y sintéticos) que los juicios pueden ser de dos clases: *explicativos* (Erläuterungsurteil) o bien *extensivos* (Erweiterungsurteil); en los primeros el Predicado no añade nada al Sujeto, meramente «explica» lo que estaba ocultamente contenido en él; y pueden llamarse *Analíticos*; en los segundos el Predicado añade algo al Sujeto y con ello «extiende» su contenido, y pueden llamarse *Sintéticos*.

Si veo en mi experiencia que «cuando el sol luce calienta la piedra», y por ello digo que es «Causa» de calentarse, expreso algo que ha sucedido «en aquel caso», es decir, algo Singular y Contingente. Pero es muy diverso el Principio de Causalidad, el cual enuncia «*todo* lo que sucede tiene una causa» (así lo formula Kant). Ahora bien, ¿de dónde viene esta *síntesis* o atribución Universal y Necesaria? «La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más *universalidad* de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la *necesidad*, y por tanto, enteramente *a priori y por meros conceptos*» (Trad. M. G. Morente, Madrid, 1928, tomo 1, págs. 88-89; KANT, *Kritik d. r. V.*, ed. Acad. Prusia, vol. 3, pág. 35). Por esto llama a este juicio «sintético a priori», pues si la síntesis fuera meramente por la experiencia (siempre singular) sería un Principio «a posteriori» y de alcance solamente singular, que no basta para dar la Universalidad y la Necesidad de la Ciencia.

B) Ahora bien, si la Universalidad y la Necesidad, según lo que acaba de decir Kant, provienen del Sujeto que conoce, entonces la aplicación de este juicio o Principio quedará restringida o bien para hacer su Crítica meramente Analítica o bien *dentro del orden de la experiencia po-*

sible, o sea Fenómeno, de modo que el Entendimiento halla en el objeto aquello que él mismo previamente había puesto allí, de un modo u otro, y por tanto «no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (recuérdese el n. 510).

C) Como consecuencia de ello, Kant, en primer lugar, encierra el alcance de las Matemáticas y de la Ciencia Física dentro del orden del Fenómeno, y en segundo lugar, declara que la Metafísica del ser transcendente es imposible, pues *extendería* el conocimiento de un modo absoluto más allá de toda experiencia posible o Fenómeno, refiriéndose al Mundo, al Yo como Substancia en sí, a Dios.

533 *D)* Es obvio que ocurra una gravísima dificultad : ¿Con qué juicios o Principios está Kant elaborando la Crítica de la Razón Pura? Es evidente que no puede ser con juicios Sintéticos a priori, porque en este caso su tratado, o bien sería Ciencia (como la Matemática o Física, que valen sólo para la zona de los Fenómenos), o bien sería Metafísica del ser existente «en sí» (y por tanto, imposible, según declara Kant) : porque sacar como conclusión de un libro que «la Metafísica es imposible», pero escribir en el mismo libro : «este tratado es Metafísica», sería una flagrante contradicción.

E) Por esta razón Kant ha de admitir que su Crítica ni es Ciencia (Matemática o Natural) ni Metafísica, sino mero *Análisis transcendental* : es decir, analiza a partir de los hechos de conocimiento cuáles son las condiciones de su posibilidad ; y luego *Deducción transcendental* de ellas. Es, pues, consecuente consigo mismo cuando afirma en los *Prolegómenos a toda Metafísica futura* : «El procedimiento metódico de los prolegómenos, sobre todo de los que deben preparar a una metafísica futura, será, pues, *analítico*» (Intr., § IV).

Realmente Kant se esfuerza todo lo que puede para lograr que su Método sea puramente analítico : es punto enteramente fundamental para él. Dedica, en consecuencia, toda la Sección de un capítulo a hacer ver que el Principio de No-contradicción no es sintético, sino puramente analítico. Ya el mismo título lo dice : «Del principio supremo de todos

los juicios analíticos» (*Crítica*, Anal. transcen., Analít. Princip., cap. 2.°, 1.ª Sección ; edición citada, vol. 2.°, pág. 4 ; *Kritik*, ed. cit., ibíd., pág. 141) ; y lo repite : «por eso debemos dar al principio de contradicción el valor de principio universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico».

Para ello es preciso quitarle *toda sombra de síntesis*. Pero cree descubrir una síntesis perturbadora, «que se ha mezclado con él por imprevisión y en modo totalmente innecesario» (Ibíd., pág. 6) : es la palabra «al mismo tiempo» : «Es imposible que algo sea y no sea *al mismo tiempo*». Ya dijimos antes (n. 530), que Kant se engaña en esto ; pero dejémoslo pasar, para dirigirnos al punto central de la cuestión.

La otra síntesis sería lo que expresa la palabra «es imposible» : de ella dice Kant : «aquí se introduce superfluamente la certeza apodíctica (con la palabra *imposible*) que debe de suyo desprenderse de la proposición» (Ibíd.). ¿Por qué se desprende de la proposición? Porque este principio no ha de ser *expresión de una exigencia de cosas existentes «en sí», sino puramente formal, meramente lógico* : «el principio de contradicción, como principio meramente lógico...» (Ibíd., pág. 7). Por ello ha cambiado el Principio de No-contradicción en la siguiente Fórmula, a la cual añade una explicación que deja ver claramente su pensamiento : «La proposición : *a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga*, llámase principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad ; por lo cual pertenece solamente a la lógica, pues vale para los conocimientos en general, *prescindiendo de su contenido*, y dice que *la contradicción los aniquila* enteramente y los suprime» (Ibíd., págs. 4-5 ; los dos últimos subrayados no son de Kant). Por esto concluye : «Ésta es la causa por la cual he variado antes la fórmula del principio de tal modo que la naturaleza de una *proposición analítica* quede claramente expresada» (pág. 7 ; el subrayado es nuestro). Y con esto cree Kant que ya puede descansar satisfecho.

534 *F)* Sin embargo se impone con plena Evidencia una

conclusión : Kant se ha equivocado en esto, y su Principio de contradicción es en realidad *extensivo*, es decir, *sintético* : no sintético «a posteriori» (pues en este caso ya no sería Universal, como es, sino Singular) ; no con Universalidad meramente «formal» (pues, como demostraremos en seguida, Kant lo emplea no como mera expresión de que «la mente no puede contradecirse en su proceso lógico», sino como expresión de una necesidad de la cosa como existente «en sí» ; por tanto, cuando él lo emplea en su Crítica lo convierte en *sintético «a priori»*) ; hace, pues, verdadera Metafísica. Hay, por tanto, en el mismo fundamento de su Crítica una contradicción radical. Y si su Crítica, sin que lo advierta él, es en realidad Metafísica, entonces, o bien es imposible, como cree serlo toda Metafísica, o bien la Metafísica es posible, como lo sería su propia Crítica.

Ahora bien, es así porque Kant usa este Principio con sentido *transcendente*, no meramente formal ; es decir, no prescinde del *contenido* de los conocimientos a los que lo aplica, y por tanto expresa que el *contenido* ofrecido al pensamiento tiene fundamentalmente la exigencia de Universalidad y Necesidad de no poder no ser ; por consiguiente es *extensivo, sintético «a priori»*, es decir, en realidad es ley del Ser o Primer Principio Metafísico, y porque lo es del Ser, «también» lo es del Pensar.

En efecto, ya hemos demostrado (n. 159) que tenemos inmediatamente presentes en la conciencia actos psíquicos, v. gr., un dolor de muelas ; y me es asimismo inmediatamente evidente que no intuyo que «*porque he de pensar* que él no puede en el mismo sentido ser y no ser, por ello diga que no puedo ser y no ser», sino al revés, que «*porque intuyo que el dolor en sí* no puede cuanto a lo mismo ser y no ser, por esto lo digo de él» ; no basta haber eliminado el tiempo, para haber eliminado que el sentido de nuestro análisis transcendental se refiere a los actos de conciencia como inmediatamente presentes, o existentes «en sí» en la conciencia cuando voy a pensar en ellos : y de ellos, como de objeto transcendente, dice Kant lo que requieren para que el pensamiento sea posible.

Más aún, si Kant no hiciera la Crítica refiriéndose a los actos de su conciencia en cuanto existentes «en sí», sino «meramente» en cuanto representados cuando piensa en ellos, no habría hecho la Crítica de la Razón Pura: ¿de la Razón *en cuanto meramente representada* cuando piensa en ella, para decir cómo ha de representársela? Esto no tiene sentido.

Y menos aún lo tiene si pretende hacer la Crítica valedera para la Razón humana en general, de suerte que, consecuentemente, lo que él dice, deba valer para *todos los hombres* (que, como es obvio, no pueden estar presentes como dato de su conciencia), es decir, ha usado el contenido del conocimiento en sentido transcendente, y por tanto, al aplicarle el Principio de No-contradicción lo ha hecho en sentido plenamente extensivo.

535 En resumen: reconocer que se tiene un conocimiento en sentido *transcendente* equivale a decir que el sentido que tiene el Principio de No-contradicción al aplicárselo *no es meramente formal*; por tanto, que es *extensivo* (porque el contenido del conocimiento transcendente, u objeto existente «en sí», siempre es algo Singular, nunca es un objeto formalmente Universal: *este* acto, *aquel* dolor, *un* tercer pensamiento, etc.), de suerte que decir de ellos en sentido trascendente: *a)* «*todos* los actos presentes en mi conciencia necesariamente no pueden no ser en cuanto sean», es admitir que se les aplica este Principio en sentido de Síntesis «a priori» radicada en una exigencia o necesidad del Objeto existente «en sí», es decir, en sentido Metafísico; *b)* y algo parecido puede decirse si no sólo se habla de los actos presentes en la propia conciencia, sino de «la mente» que ha de entenderse «en sí», pues «la mente humana», común a todos los hombres, no puede estar nunca presente como dato inmediato de su conciencia.

La conocida frase de Jacobi: «sin la cosa en sí de Kant, no puedo entrar en el kantismo; pero con ella, ya he de salir de él», frase que Vaihinger aplicó para criticar los juicios «a posteriori» kantianos, podría también aplicarse con todo derecho al Principio de No-contradicción: «sin su uso exten-

sivo o transcendente, no puedo entrar en el kantismo, y con él ya he de salir de él».

Por otra parte esto es obvio, porque el Principio de No-contradicción no es más que la Unidad del Ser (que ya reconocimos como «extensiva», nn. 328, 340, 346), expresada como Ley *también* del Pensar, *porque lo es* del Ser.

536 V. *Sentido de Principio «primero»*. — La palabra «primero» puede tener dos sentidos, que coinciden con los que Balmes llama «verdad semilla» y «verdad cimiento». No decimos que sea «primero» como si de él *sólo* pudiéramos deducir los otros Principios; porque es algo dado primariamente en la experiencia de nuestra propia conciencia *el hecho de que pensamos y conocemos*, y así como el Ser referido a sí mismo hace que lo percibamos con su exigencia de Unidad, que formulamos mediante el Principio de No-contradicción, asimismo el Ser Uno referido al Entendimiento nos hace captar su exigencia de Inteligibilidad o Razón Suficiente (como veremos en la tesis siguiente), y de modo parecido, el Ser-Uno-Verdadero referido a la *Apetición* nos muestra que sólo el Ser constituye en el Ser como término de cualquier Acción, lo cual es formulado por el Principio de Finalidad. Hay, pues, elementos que nos son dados en la experiencia, no deducidos.

No obstante, así como precisamente porque el Ser lo transciende todo, negar la Unidad importa negar el Ser, también negar la Verdad implica negar la Unidad y el Ser; y negar la Bondad implica negar la Verdad, la Unidad y el Ser; es decir, negar cualquiera de los Primeros Principios metafísicos implica negar los anteriores y por tanto el de No-contradicción.

Con ello podemos resumir en forma en qué sentido decimos que sea «primero».

Aquel Principio cuya Evidencia *a)* no depende de otro; *b)* da vigor a todos los otros = es, en este sentido, primer Principio metafísico.

Pero el Principio de No-contradicción = es aquel Principio cuya Evidencia *a)* no depende de otro; *b)* da vigor a todos los otros.

Luego el Principio de No-contradicción = es, en este sentido, primer Principio metafísico.

Menor: a) No quiere esto decir que los otros no estén de hecho *sub-yacentes* y haciendo, por tanto, que sea de hecho posible nuestra Evidencia de él, de modo algo semejante a como dijimos antes en Criteriología a otro propósito (n. 128, 3.°), sino que no se requiere que estén *su-puestos*, o puestos explícitamente como Premisa.

b) Este punto es declarado, v. gr., por la Lógica Simbólica, la cual demuestra que quien admite una contradicción puede ya decir cualquier cosa : CKpNpq ; como también que la Proposición contradictoria se autodestruye CCpNpNp ; o que la Proposición de la que se sigue una contradicción se niega CCpKqNqNp.

Complemento doctrinal.

7 ### I. Aplicación del Principio de Identidad a la Trinidad

Hay una cuestión que no suele tratarse en Metafísica, pero tiene mucho interés para la Teología. No incumbe a la razón humana, sino a la Revelación divina, dar la enseñanza del Misterio de la Trinidad de Personas en Dios. Dos Personas divinas, como el Padre y el Hijo, en cuanto *Personas*, son realmente distintas entre sí, pero en cuanto *divinas* son realmente la misma Esencia divina y toda la Esencia divina. No obstante, a la razón toca mostrar que no se demuestra que en ello haya contradicción.

Ahora bien, el Principio que hemos llamado de Identidad relativa o comparada (n. 523, II, *B*), del cual hemos dicho que en última instancia radica en la exigencia de Unidad del Ser (n. 523, III), parece a primera vista que se opone a este Misterio, pues si el Padre y el Hijo son idénticamente la Esencia divina, parece que también habrían de ser idénticos entre sí en cuanto Personas.

Ha sido tratada esta cuestión en diversos estudios, y

como complemento doctrinal daremos aquí la cita bibliográfica de los principales : DALMAU, J. M. : *El principio de identidad comparada según Suárez*, «Estudios Eclesiásticos», 5 (1926), 91-98 ; HELLIN, J. : *El principio de identidad comparada según Suárez*, «Pensamiento», 6 (1950), 435-463 ; 7 (1951), 169-192 ; GUERRERO, E. : *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?*, «Estudios Eclesiásticos», 12 (1933), 5-32 ; ALEJANDRO, J. M. : *La Gnoseología del Doctor Eximio*, Comillas, 1948, páginas 166-178.

538 II. ULTERIOR DECLARACIÓN

Ya hemos visto varias veces que el Principio de Identidad necesariamente requiere, si queremos evitar la falsedad de un planteamiento «unívoco», la Analogía del ser (n. 523, II, *A*, *B*, *D* ; 525 ; 528), de suerte que la Evidencia y la Verdad de él sólo pueden admitirse en sentido analógico.

Ahora bien, así como, según esto, la Fórmula del Principio de Identidad nos dice : «Lo que es, *en cuanto sea* es» ; y el de No-contradicción : «Lo que es, *en cuanto sea* no puede no ser» ; del mismo modo decimos que debe entenderse analógicamente el Principio de Identidad comparada (lo cual es obvio, puesto que es expresión de la Unidad del Ser, la cual, como Atributo transcendental, tiene la misma Analogía, n. 328), y entonces se formulará así : «Aquellos que son idénticos con un tercero, *en cuanto son idénticos* con este tercero son idénticos entre sí». Vimos dos curiosos casos de Analogía : al hablar de los Modos físicos (n. 373, 3 : «en cuanto a algo es realmente distinto de la cosa, y en cuanto a algo, no») ; y al hablar de la Distinción formal escotística, de la cual dijimos que aunque no la admitamos de hecho, por juzgarla innecesaria o gratuita, no obstante en su mismo concepto (no en alguna materia particular a que se aplica) no parece tener contradicción, n. 398, *B*).

El caso presente es también una aplicación nueva y muy interesante de la Analogía del Ser, gracias a la cual tiene

sentido absoluto este Principio: «Aquellos que son idénticos a un tercero *bajo una razón formal*, son idénticos entre sí por lo menos *bajo aquella razón formal*»; pero ¿por qué bajo todas? Esto no aparece que haya de ser universalmente en razón de la exigencia de este Principio; que al aplicarlo a tales seres contingentes y finitos se realice en ellos de suerte que «también bajo toda otra razón» sean idénticos, no será más que restringir el sentido de la Evidencia transcendental del Ser.

Por ello se ve que valerse de esto (que en lo substancial es la solución que da Suárez) para acusarle de que afirma que los Principios metafísicos no son absolutos o metafísicos, sino meramente empíricos, como han hecho algunos tomistas, no es más que o mala voluntad de calumnia, o atrevimiento de ignorancia.

Objeciones.

539 1. Si destruyendo la Verdad del Ser se destruye la Razón Suficiente, y con ella la explicación que hemos dado del Principio de No-contradicción, entonces la Verdad y la Razón Suficiente son primeros. Pero destruyendo la Verdad del Ser se destruye la Razón Suficiente, con ella la explicación que hemos dado del Principio de No-Contradicción. Luego la Verdad y la Razón Suficiente son primeros.

Resp.: Dist. la *Mayor*: Son primeros en el proceso de justificación de la Evidencia criteriológica (y por ello la Criteriología lógicamente antecede a la Ontología), lo *Concedo*; son primeros en la Evidencia ontológica, *Subd.*: en cuanto que negada la Razón Suficiente en Criteriología, perece mi *explicación*, o sea el hecho de que *haga una exposición* del Principio de No-contradicción, lo *Concedo*; perece *la misma Necesidad o exigencia del Ser* expresada por él, de nuevo *Subdist.*: perece formalmente, lo *Niego*; perece ilativamente (por cuanto importaría negar la Verdad del Ser, y ésta a su vez importaría negar su Unidad), lo *Concedo* (n. 340).

2. No es exacto decir que este Principio dé vigor a todos los otros. Lo pruebo; ahora digo: «niego el Principio de No-contradicción»; y sin embargo sigo existiendo, sigo pensando, etc.

Resp.: *Dist.* el *Antecedente de la prueba*: si no sólo con las palabras, sino *en la realidad misma*, negase lo importado por este Principio, seguiría existiendo, pensando, etc., lo *Niego* (pues por hipótesis, al mismo tiempo pensaría y no pensaría; existiría y no existiría, etc., con lo cual todo podría afirmarse y negarse con igual derecho y con igual Verdad cualquier cosa, con lo cual no todo seguiría del mismo modo que antes); *si sólo en las palabras* lo negase, entonces diría «sigo pensando, sigo existiendo, como antes», *Subdist.*: quedarían como *hecho* (cuya existencia no depende de mis palabras), lo *Concedo*; quedarían como deducción doctrinal coherente, lo *Niego*.

3. «Un organismo dado es un *momento*, nada más, del tránsito con que una realidad pasa a ser *otra*. A mitad del camino, por consiguiente, la una es también la otra. Como desobediencia al principio de contradicción, tampoco está mal» (EUGENIO D'ORS: *Novísimo glosario*, 1946, pág. 933).

Resp.: La una es también la otra, *Dist.*: en el mismo sentido, lo *Niego*; en diverso sentido, lo *Concedo*. A mitad del camino, si este camino es de Movimiento continuo, una realidad es todavía la anterior (en cuanto Potencia todavía no plenamente actuada) y es la posterior (en cuanto Acto que va participando), pero todavía no totalmente. Si el Movimiento no es continuo, sino instantáneo, entonces negamos que haya «mitad de camino, sino que en el proceso continuo hay una cisura, una cesación de uno y un comienzo de la duración del otro, el cual, sin embargo, tampoco será «totalmente» otro, como ya vimos en la teoría Acto-Potencia. Por esto indicamos que esta teoría precisamente explica cómo salvaguardar la Unidad del Ser, para que no haya contradicción en el Movimiento (nn. 411-416).

TESIS 2.ª: LOS PRINCIPIOS DE RAZON SUFICIENTE Y DE CAUSALIDAD SON INMEDIATAMENTE EVIDENTES

Nexo con las tesis precedentes.

540 Así como la Unidad del Ser, enunciada en forma de Principio que rige el Ser y el Pensar, nos ha dado el Principio de Identidad y de No-contradicción, asimismo la Verdad del Ser nos dará ahora la base para formular el de Razón Suficiente y el de Causalidad.

Estado de la cuestión.

541 1. Santo Tomás, y los Escolásticos posteriores a él, enuncian junto al Principio de No-contradicción, el de Causalidad; pero no hablan del Principio de Razón Suficiente.

En realidad, cuando aplican el de No-contradicción para explicar coherentemente el orden de las Esencias, obtienen lo mismo sin formular explícitamente el de Razón Suficiente.

Fue Leibniz quien formuló el Principio de Razón Suficiente. Tiene la ventaja de que bajo una sola Fórmula, la Necesidad de Inteligibilidad del Ser, abarca todo el ámbito del Ser real, tanto lo Existente como lo Posible, de suerte que entonces el de Causalidad pasa a ser sólo un caso particular del de Razón Suficiente: el caso de dar Razón Suficiente de la Existencia de un Contingente, y a tal Razón Suficiente se la llama Causa.

Hay el inconveniente de que Leibniz, como racionalista, entiende este Principio racionalísticamente, unívocamente, es decir, como si no hubiese más que una clase de conexión o de Razón Suficiente: pero hay otras, por ejemplo, la Razón Suficiente de que la Voluntad elija A en vez de B puede estar en ella misma: que hace «su» Bien brecisamente A, porque es libre.

No obstante, los Escolásticos creyeron acertadamente que podrían corregir o retocar este Principio leibniziano,

de modo que expresase la Inteligibilidad del Ser en cuanto exige tener una Razón Suficiente, *sin decir cuál será la naturaleza de este nexo o Razón Suficiente*; es decir, no entendiéndola siempre del mismo modo o unívocamente, sino analógicamente, según lo que requiera la multiplicidad del Ser en cada caso; con ello podrían aprovechar la formulación de este Principio y enriquecer así nuestra Filosofía. Así se hizo tan corriente el uso de este Principio, que el mismo Pío XII, al mencionar los Principios «per se nota», «conocidos por sí mismos», o Primeros Principios que son como Patrimonio común de la Filosofía Cristiana, menciona los de Razón Suficiente, de Causalidad y de Finalidad (AAS, 42 [1950], 572).

542 2. Hay que notar un punto importante: Kant para elaborar su Crítica necesita, ante todo, emplear el Principio de No-contradicción: por ello pretende hacer de él un uso que sea «meramente formal», es decir, que aparezca como tan sólo Analítico (n. 532); pero, además, emplea también el de Razón Suficiente: por lo mismo le es preciso darle, asimismo, un sentido puramente formal, tan sólo ley del Pensar, es decir, cuya Necesidad no provenga del Objeto, sino del Sujeto. En cambio, el Principio de Razón Suficiente, aplicado en sentido de explicación o extensión de un contenido objetivo, es decir, al Fenómeno (como hace la Ciencia Física al señalar la Causa de lo que se produce), ya sería para él Sintético a priori, y por tanto, su alcance quedaría restringido meramente dentro del orden fenoménico.

Nuestro interés está, por el contrario, en dar las Definiciones de tal manera, que sean coherentes con lo que diremos después · a saber, que ambos Principios, tanto el de Causalidad como el de Razón Suficiente, son extensivos, ambos Sintéticos a priori, lo mismo que el de No-contradicción, pero no con una Síntesis meramente formal, o del Sujeto, sino al revés, formulación subjetiva de una exigencia o Necesidad del Ser: son ley del Ser, y por ello lo son del Pensar.

Nociones.

543 I. *Principio*, entendido en sentido lato, es *aquello de que procede algo*, llamado Término.

Tomándolo de este modo indeterminado o general, puede convenir: *A)* tanto al enunciado de un Principio a modo de *ley general* (así hemos definido los Primeros Principios, n. 522, I.°), y son los Principios de Razón Suficiente, de Causalidad, etc.; *B)* como a una *aplicación particular* de ellos, v. gr. a la naturaleza triangular de un campo, que es Razón Suficiente de que su área sea «1/2 *ba*», como a la naturaleza de un árbol, que es a la vez Razón Suficiente y Causa de su fruto.

II. El punto que hemos de notar (para que ya desde ahora nuestro modo de hablar sea coherente con lo que diremos después) es que hasta cuando aplicamos el Principio de Razón Suficiente a Esencias, le damos un sentido no meramente formal, sino transcendente. Es decir, no hemos de hacer como aquellos autores que, sin advertirlo, parecen hablar como si el Principio de Causalidad fuera ley del Ser, por cuanto lo aplican a Existentes, mientras que el de Razón Suficiente lo toman como si tuviera meramente un sentido formal, sólo ley del Pensar, por cuanto lo aplican sólo al orden de las Esencias o Posibles: sin advertir que también este orden es *transcendente* al pensamiento, o en sí, ya que no admiten el idealismo transcendental kantiano (obsérvese una incongruencia semejante en otro caso, según ya hemos expuesto, n. 500).

Aquí, por el contrario, notamos que ambos tienen el sentido transcendente o de ley del Ser «en sí», que podemos convenir en llamar «óntico»; y por ello, cuando lo pensamos (o por él nos explicamos lógicamente el Ser), adquiere el sentido «ontológico», que es *también* (no únicamente) ley del Pensar.

544 Véanse los siguientes ejemplos:

1.° *En el orden de meras Esencias:* En la Definición o Esencia del triángulo hay la Razón Suficiente del aserto:

«sus ángulos suman dos rectos» ; ahora bien, esto lo entendemos no meramente como expresión del orden fenoménico, resultado de aplicar formas «a priori» subjetivas, sino, por el contrario, como expresión de una exigencia del Existente «en sí», verdadera no solamente para hombres, sino hasta para «ángeles» (en la expresión de Kant y de Husserl), que no están dotados de intuición pura a priori de espacio y tiempo.

2.° *En el orden de los Existentes:* A) *No realmente distintos* : El alma de Sócrates, porque es espiritual, es inmortal ; tiene este aserto sentido de una Razón Suficiente, nexo o exigencia, de la realidad misma, aunque entre el ser espiritual y su Propiedad de ser Inmortal no haya más que Distinción de Razón ; B) *Realmente distintos* : tal árbol es Razón Suficiente de tal fruto y a esta Razón Suficiente llamamos Causa, porque ambos existen y son realmente distintos.

Por tanto, toda Causa es Razón Suficiente, pero no toda Razón Suficiente es Causa. Para que la llamemos Causa se requieren tres condiciones (fuera de otras que señalaremos después, nn. 573-577) : que dé la Razón Suficiente de algo *Existente* (o elemento de lo Existente), realmente *distinto*, y que sea *Contingente*.

545 III. *Fórmulas de los dos Principios.* — A) *Principio de Razón Suficiente* : «Todo Ser Tiene Razón Suficiente».

Como es obvio, decimos «Ser» y no meramente «Existente», porque, según acabamos de decir, una Demostración matemática también da Razón Suficiente de un enunciado, el cual, según dijimos antes (n. 375, II.°), es Ser real, aunque no sea algo Existente.

B) *Principio de Causalidad* : «Todo lo que existe contingentemente tiene Causa».

No es acertado decir, v. gr., «todo lo que *ha empezado* tiene Causa» (aunque sea verdad que todo lo que ha empezado la tenga), porque restringir de este modo la formulación del Principio para un caso concreto hace correr el peligro de que alguien tome esta expresión como nota única, y entonces quiera demostrar, v. gr., que el mundo ha sido causado

porque ha empezado, y quiera mostrar que ha de haber empezado temporalmente porque ha tenido Causa. Pero poniendo como nota distintiva la de la «Contingencia» se evitan tales incongruencias, si bien entonces es preciso declarar la noción de Contingente y de Necesario.

IV. *Noción de Contingente y de Necesario.* — Las nociones de Contingente y de Necesario son correlativas y opuestas.

Necesidad es *determinación, Unidad* o, si se prefiere, *conexión con el Ser*; o más claramente, aquella determinación, conexión, o exigencia, que hace al Término de que se trata Inteligible o Verdadero, porque expresa la Unidad del Ser.

Contingencia es *indeterminación*, multiplicidad, inconexión, o más claramente *indiferencia* (puede ser o no ser) respecto de un Término o Ser.

Como es obvio, en ambas nociones *hay grados*: puede algo tener una conexión o Necesidad en cierto grado, y no en otro mayor; y por tanto, cuanto más estricta sea su Necesidad, tanto menor será respectivamente su Contingencia.

Tres grados de Necesidad señaló Aristóteles, que ya hemos visto repetidas veces (n. 42): A) *Necesidad esencial*: La misma Necesidad de No-contradicción exige tan absolutamente como el Ser de que brota que aquello que está contenido en la Definición de un Ser, por Necesidad le pertenezca: está enteramente determinado a ello; así, v. gr., el triángulo, si es triángulo, o sea en la misma medida y sentido en que lo sea, exige que tenga tres lados; el hombre exige ser corpóreo; el Existente exige que en cuanto exista no pueda en igual sentido no existir, etc.

B) *Necesidad de propiedad física:* El mercurio exige que a la temperatura de 25 grados centígrados y presión atmosférica se manifieste sensiblemente como líquido.

C) *Necesidad accidental:* En ella no hay Necesidad, sino, al contrario, indeterminación, indiferencia, o sea Contingencia, v. gr., para que tal vaso de agua hierva o no hierva; que tal hombre aprenda a hablar en esquimal o no

aprenda. Pero ya hemos notado que siempre queda, aun en esto, algo de Necesidad, por lo menos un mínimum indispensable para que se verifique la Unidad del Ser y su Inteligibilidad (n. 506, *A*) ; porque, si bien es Contingente para Sócrates que ahora corra, le es Necesario que si corre se mueva.

546 V. *Definición de Necesario y de Contingente.* — A) *Grados:* Con lo dicho ya se ve que son tantos los grados de progresiva disminución de Contingencia, cuantos son los de sucesiva intensión de la Necesidad : puede un ser tener una Necesidad sólo *hipotética* y *limitada* a algo ; v. gr., «si» ahora muevo este papel, entonces en cuanto se mueva tendrá Necesidad de no estar quieto ; «si» el mercurio reúne el conjunto de condiciones que físicamente le son necesarias para que su Propiedad fluya de su Esencia, entonces está necesitado a manifestarse sensiblemente como líquido (n. 468, 3.° y 4.°) ; el triángulo necesariamente está conexo sólo con algo, limitadamente, es decir, a tener tres ángulos, a que sumen dos rectos, etc., pero determinación para otra cosa no la tiene, sino limitadamente para «tal».

B) *Necesario:* Para facilitar la terminología, en adelante llamaremos *Necesario, sin más*, a aquel que tiene una Determinación, o conexión, o Necesidad *no en cuanto a algo sólo* (es decir, hipotética y limitadamente), sino *total, absoluta* : así aquel Ser cuya Esencia sea existir, de suerte que tenga en sí mismo la determinación o conexión no con «tal» Existencia, en «tal» hipótesis, sino con el mismo Ser en cuanto tal, es decir, que *funde en sí mismo la aptitud o Posibilidad del Ser*, entonces éste será *absolutamente Necesario*, y en él nada será Contingente.

C) *Contingente:* Llamaremos, pues, Contingente, no a aquel ser que no tenga en sí «ningún grado» de Necesidad hipotética o limitada en cuanto a algo (ya que, según lo que hemos visto, siempre quedará algo de Necesidad, siendo todo ser siempre Uno), sino aquel que no tenga la Absoluta Necesidad antes explicada ; para lo cual basta que tenga *cualquier limitación o indeterminación*.

D) *Criterio de Contingencia:* Es obvio que aquel Ser

que sea Necesario en el primer sentido (es decir, *B*), sea también Omniperfecto, pues si tiene en su misma Esencia la conexión con todo lo que es Ser, de modo que nada escape a su determinación o Necesidad (el no-ser o contradicción, no es Ser, ni Bondad o Perfección), entonces será Acto Puro, Omniperfecto; y, como diremos más adelante, será Infinito.

Por consiguiente, basta que en un ser observemos cualquier rasgo de limitación, de indeterminación o indiferencia respecto de una Perfección; que tenga alguna Potencialidad o pase de Potencia a Acto, etc., para que podamos llamarlo Contingente en el segundo sentido (es decir, *C*).

Por lo tanto, al decir en la Fórmula del Principio de Causalidad «Todo lo que existe contingentemente tiene Causa», queremos decir: «Todo el que existe y es Contingente porque no tiene en sí la *total determinación* con el Ser fundándolo, tiene Causa».

Diversas doctrinas.

547 A) *Empiristas.* — En la misma medida en que alguien quiera negar el orden absoluto de la Metafísica, según las posiciones que han sido repetidas veces expuestas, negará la Universalidad del Principio de Causalidad, haciéndolo mera expresión de una costumbre, asociación, evolución, etc., o de cualquier otra condición empírica. No nos es preciso reproducir aquí los mismos nombres y doctrinas, ya citados.

B) *Racionalistas.* — En la misma medida en que alguien reduzca el Principio de Razón Suficiente a expresión de una Necesidad meramente formal, meramente ley del pensar (como Kant); o bien, si es idealista absoluto, conciba el Ser como proyección del Pensar a nuestro nivel humano, negará la noción de Contingencia y, por tanto (como Hegel), también se opondrá al Principio de Causalidad.

C) Todos los Escolásticos (naturalmente, no se incluyen en esta denominación, según el sentido que ahora damos a esta palabra, los Nominalistas, que más bien son empiristas) están de acuerdo en que el Principio de Causalidad

tiene el carácter de Principio absoluto del Ser y del Pensar, o Principio metafísico. Algunos pocos se oponen al Principio de Razón Suficiente, pero en realidad no se oponen más que al sentido exagerado en que lo entendió Leibniz, y con diversas formulaciones dicen lo mismo que nosotros, según ya hemos indicado (n. 541).

Grado de certeza.

48 Ambos Principios son metafísicamente ciertos, por cuanto negarlos importa contradicción, es decir, importa negar el Principio de No-contradicción, según expondremos en la Demostración.

Demostración.

PRIMERA PARTE: PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

49 I. Si preguntamos por qué el área de un campo triangular será la mitad de la base por la altura, es decir, por qué Razón Suficiente, daremos el nexo que enlaza este aserto o Propiedad con la Esencia del triángulo, es decir, que lo enlaza con el Ser: «porque en la Definición de tal figura hay determinación a tener tal superficie»; esta Necesidad puede ser expresada igualmente de un modo Universal: «todo triángulo, todo rectángulo, todo cuadrado, todo círculo, etcétera, tendrán tal superficie».

Supongamos que alguien afirma que en *un* caso, en vez de que la superficie de un campo triangular sea la mitad de la base por la altura, pueda ser «el triple de la base por la altura», y que la Razón Suficiente, o sea serlo «de derecho», sea «el mero hecho»: «porque sí». Entonces no ha dado conexión con el Ser, sino indeterminación, contingencia, viene de la nada. Pero si una vez es así o puede ser así, entonces puede ser así otra vez cualquiera, sin determinación; por tanto, no habría ninguna ley Universal, ninguna

Necesidad ; todo podría ser o no ser gratuitamente : es decir, quedaría destruida toda Ciencia, todo Pensamiento, toda Verdad.

Es así que esto es contra la Evidencia que tenemos de la Verdad del Ser y de su Unidad ; luego, si es falso que «en *algún* caso puede ser así», es verdadero lo que afirma su Proposición contradictoria : «*nunca* puede ser así» ; o bien, expresándolo afirmativamente por lo opuesto, «*todo* ser debe tener esta determinación o conexión con el Ser», que es lo que queríamos demostrar.

550 No sirve replicar : «el triángulo no puede tener como superficie el triple de la base por su altura, porque en este caso importaría contradicción ; pero cuando no la importe». No sirve esta réplica, porque precisamente esto es la Razón Suficiente, que si pudiese establecerse un ser sin conexión con el Ser, de nada, «porque sí», entonces ya no habría Necesidad para que no pudiera decirse siempre qne hay algo de Ser sin conexión o determinación, lo cual es precisamente dar al no-ser un Ser, y al Ser un no-ser, que es la misma contradicción.

Es preciso observar que no todos los casos serán de una conexión o determinación tan *inmediata* como la expuesta en los ejemplos de Esencias matemáticas ; antes ya hemos indicado que hay diversos grados de conexión (n. 545, IV), y por tanto serán diversos los grados de Razón Suficiente. Pero todos ellos, tan diversos entre sí, están basados en instancia ulterior en que es la Unidad del Ser la que sería destruida si se pudiese negar que hay una conexión *proporcionada* a aquel caso, tal que la Razón Suficiente o «de derecho» no sea el «mero hecho», el mero «porque sí», sin conexión ninguna con el Ser (n. 765).

551 II. Resumamos en forma la anterior Argumentación :

Todo Inteligible o Verdadero = tiene Razón Suficiente.
Pero todo ser es = Inteligible o Verdadero.
Luego todo ser = tiene Razón Suficiente.

Menor: ha sido demostrado antes (n. 345) que todo ser, precisamente porque tiene la Unidad que excluye no-ser en cuanto sea, o no ser lo que es en cuanto lo sea, por ello tiene

también la radical aptitud de que pueda realizar o verificar el aserto de una mente que exprese lo que es ; en otras palabras, todo ser tiene Inteligibilidad o Verdad transcendental.

Por tanto ahora, al decir «todo ser es Inteligible» no hacemos más que recordar la afirmación anteriormente demostrada, de la cual ahora partimos y es lo que funda la Razón Suficiente, de modo semejante a como la Unidad fundó el Principio de Identidad o No-contradicción.

Mayor: precisamente la Inteligibilidad o Verdad así entendida es lo que hemos llamado Razón Suficiente, es decir, todo ser y sólo el ser tiene esta determinación o Necesidad de que, tomado adecuadamente, no pueda el principio de su ser estar en la nada, es decir, estar sin aquello que exige ser lo que es.

La Demostración de esta Proposición se ha hecho indirectamente mostrando que si se pudiera con Verdad negar, aunque no fuera más que para un caso, esta determinación o conexión con el Ser, por lo mismo se podría negar siempre, o dudar fundadamente siempre : entonces se hace afirmable cualquier cosa, es Posible cualquier cosa, perece con la Necesidad de Unidad, toda Necesidad de Verdad y todo Ser.

Pero esta última consecuencia no puede ser afirmada, se deshace por sí misma, por cuanto el escepticismo ya ha sido refutado, y contradice las más inmediatas Evidencias, como de que habríamos de pensar con Verdad hasta para decir con Verdad que no podemos tener Verdad : el Pensamiento es consciente de sí mismo y de su alcance cuando pronuncia un juicio, conociendo que conoce (n. 142) ; en su seno está la inmediata captación de que a la realidad presente en la misma conciencia le puede predicar con sentido absolutamente universal y necesario la Verdad de que es aquello, y siéndolo no puede no serlo.

552 III. *Sentido «extensivo» y «transcendente» del Principio.* — Anteriormente hemos demostrado, contra Kant (nn. 532-535), que el Principio de No-contradicción no tiene sentido meramente formal, sino transcendente ; y que precisamente por ello es «extensivo» o Sintético, no meramente

«explicativo» o Analítico, puesto que si se emplea en sentido transcendente (es decir, que «porque tal acto psíquico en cuanto *existe en sí* exige no poder no-ser en cuanto sea», por ello lo digo y no al revés que porque lo haya de decir así se lo atribuya o piense de él), entonces la Universalidad y la Necesidad con que se aplica el Principio no son mera ley subjetiva, sino expresión del objeto, con lo cual se extiende el Objeto singular presente, en cuanto es portador de una Universalidad y Necesidad, que son expresadas mediante el Principio.

Ahora bien, si por otra parte hemos dicho que la Unidad es aquello de que brota la Verdad o Inteligibilidad ; y ahora acabamos de recordar que esta Unidad es transcendente o extensiva, luego —se deduce de ahí— también la Razón Suficiente, radicada en esta Unidad o Necesidad del Ser, tendrá un alcance transcendente, es decir, «extensivo» : no sólo ley del Pensar, sino que porque es ley del Ser, por esto lo es del Pensar.

Demostración.

SEGUNDA PARTE: PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

I. Ya dijimos que el Principio de Causalidad es sólo la aplicación del de Razón Suficiente para un caso particular : para el caso de la Razón Suficiente del Existente en cuanto Existente, o de su Existencia.

Así como sería contradictorio que un ser en el orden de los Posibles o Esencias (v. gr. el antes citado : «el área del triángulo será la mitad de la base por la altura») no estuviera en *conexión con el Ser* (la naturaleza del triángulo) el cual le da esta *determinación*, de modo semejante, si un ser existe de suerte que su existir sea Contingente, es decir, sin tener en su misma Definición la Necesidad o determinación para existir actualmente, sería contradictorio también que este paso a la Existencia fuera sin conexión, sin determinación. Pues, de modo semejante a lo que dijimos antes,

podría venir a la Existencia cualquier cosa, y como todo Existente es portador de Esencias, de Predicados, etc., habría la misma contradicción : no sólo es contradictorio que en el orden de un teorema (o sea en el orden de las esencias) pueda afirmarse que el área del triángulo es triple, o cuádruple, sino que en el orden existencial *pueda existir un triángulo con área triple o cuádruple* de la base por la altura.

II. Podría alguien objetar : el que existe contingentemente ya tiene, según lo dicho, cierta determinación : en cuanto a todas aquellas notas que la Esencia lleva consigo, como es en los ejemplos citados, que si existe un triángulo estará determinado a que tenga tres ángulos, tal área, etc., pero bastan estas determinaciones ; no se requiere otra en cuanto al existir actualmente.

No obstante esta objeción se excluye. En efecto, todo aquel que no es Infinito tiene su Necesidad sólo *hipotética* y *limitada* : «si» existe, y «si» es tal cosa, no puede no serlo ; pero es indiferente respecto de otras Perfecciones (por hipótesis de que sea finito) ; y por tanto también es indiferente respecto de la Perfección de que exista actualmente o no exista : pues en ninguna Definición de Perfecciones finitas aparece determinación o *Necesidad* de existir actualmente, sino, según se ha dicho, hipotética y limitadamente. En otras palabras, precisamente porque se lo define como «tal» o «cual» *no tiene esta Esencia contradicción si no existiera actualmente* : esto es ser en sí indeterminado o indiferente en cuanto a la Existencia actual, o Contingente.

Ahora bien, si viniera a la Existencia actual sin que recibiese de otro ser esta conexión o determinación que en sí no tiene, entonces por suposición podría venir a ser Existente actual, cualquier Esencia posible, sin ninguna determinación : con lo cual se destruiría toda ley, toda Universalidad y Necesidad de los asertos sobre los seres Existentes, es decir, sería contra el Principio de Razón Suficiente antes establecido.

III. Podemos resumir en forma la anterior Argumentación :

Todo Existente que no tiene en sí mismo la Razón Sufi-

ciente de su Existencia actual, pero debe tener esta Razón Suficiente, =la tiene en otro, que es llamado su Causa.

Pero todo el que existe contingentemente = es aquel que no tiene en sí mismo la Razón Suficiente de su Existencia actual, pero debe tener esta Razón Suficiente.

Luego todo el que existe contingentemente = tiene la Razón Suficiente en otro, que es llamado su Causa.

Mayor: la Mayor no es más que la formulación del Principio de Razón Suficiente, puesto en forma disyuntiva, es decir, aplicado al caso del Existente que no tenga en sí mismo la Razón Suficiente de su Existencia actual.

Menor: en la Definición del ser finito, mudable, perecedero, etc., no aparece la determinación necesaria a existir infinitamente, inmutablemente, sino hipotética y limitada: «si» existe, «si» es aquello, no puede en el mismo sentido no serlo (n. 529).

Por tanto, si de pronto, sin más, le adviene por la nada la determinación a existir actualmente, entonces de igual modo podría un triángulo ya existir, ya desaparecer; una esfera ya ser, ya no ser; etc., lo cual niega la Unidad del ser, destruye la Universalidad del Pensamiento que expresa el Ser, deshace las Evidencias más inmediatas que tenemos. Por tanto, si esto es imposible, es verdadera la Proposición contradictoria: sólo le puede dar esta conexión con la Existencia actual aquel que ya Exista con tal Perfección, y a éste llamamos su Causa.

IV. *Sentido «extensivo» y «transcendente» del Principio.* — Habiendo ya demostrado que el Principio de Razón Suficiente tiene sentido extensivo y transcendente, por lo mismo también lo tiene el Principio de Causalidad, ya que no es más que una aplicación del anterior para un caso particular: la Razón Suficiente del Existente Contingente.

Complemento doctrinal.

554 Con lo que se ha expuesto, ya queda implícitamente declarado qué hay que pensar sobre la pregunta de si los Primeros Principios son Analíticos o Sintéticos.

1.° Ante todo es evidente que no son Sintéticos a posteriori, porque tienen una Necesidad y Universalidad absolutas, como el Principio de No-contradicción, en que se apoyan, independientemente de cualquier condición contingente o particular (n. 516).

2.° También es evidente que no son meramente Analíticos, puesto que aplicándose a su Objeto en sentido *transcendente*, y no habiendo ningún Objeto que exista como Universal, sino singularmente, el Predicado les añade la expresión de una Universalidad y Necesidad que están en él sólo como exigencia o fundamentalmente, y con ello rebasan el orden empírico y el formal con la posición que es precisamente el grado de Abstracción de la Metafísica.

3.° Se podrían decir Analíticos en otro sentido, en el sentido en que lo decían los antiguos escolásticos, a saber, en cuanto que negarlos importa contradicción, porque el Predicado está «de alguna manera» en el Sujeto.

En efecto, si tomo un Sujeto con su «mera» Definición esencial, *sin los Propios*, en este sentido no hallo en él los Propios, y por tanto negárselos no importa contradicción formal.

Pero si tomo el Ser con sus Propios o Atributos de Unidad, Verdad y Bondad (con ello ya he verificado, como es obvio, una «extensión» (nn. 198-199), ya que los entiendo en sentido *transcendente*) (nn. 137-138, 149, 154-159, 346), entonces negar un Primer Principio importa contradicción: en efecto, si, v. gr., el Principio de Razón Suficiente expresa la Verdad del Ser en forma de ley, decir que el Ser (con su Propiedad o Atributo de Verdad) es aquello que no tiene Razón Suficiente (o Verdad) es contradictorio.

4.° A los Primeros Principios los han llamado algunos por esta razón Analíticos de «Relación transcendental» (no de «inclusión formal»), ya que los Atributos expresan el Ser con una Relación transcendental, ya a sí mismo como exigente ser lo que es en cuanto sea, ya a la Inteligencia capaz de expresarlo, ya a la Voluntad capaz de constituirse en el Ser poseyendo el término de su apetición. Esta terminología es la que nos parece acertada, pues por una parte empalma

con la tradición secular de la Filosofía Cristiana, y por otra expresa con claridad que hay en ellos la extensión que captamos con el objeto formal de la Ontología.

5.° Hay también otros autores que toman la terminología de Kant, y llaman a los Primeros Principios, «Sintéticos a priori».

Puede admitirse sin dificultad este modo de hablar con las siguientes condiciones : *a)* que no digan que el de Identidad es puramente Analítico mientras que los otros serían Sintéticos, pues decirlo es contradictorio, como ya hemos mostrado : todos los Primeros Principios metafísicos están en el mismo caso ; *b)* que no pongan la fuerza de esta Síntesis en una mera ley del Pensar o aprioridad transcendental en sentido kantiano, sino, al revés, como expresión de una exigencia o Necesidad fundamental del Ser, que tal como nos aparece en nuestra experiencia es en sí portador de esta Necesidad, que intuimos, y gracias a la cual podemos formular juicios, leyes, ser conscientes de la posesión de Verdades sobre hechos inmediatamente presentes en la conciencia.

Objeciones.

1. Si tomo un ser dado empíricamente en la experiencia, no lo hallo portador de estos Principios. Luego no se fundan en el Ser.

Resp.: Dist. el *Antecedente* : si tomo lo dado empíricamente en la experiencia y *permanezco en el orden empírico*, lo *Concedo* ; si paso desde él a expresar *aquello que intuyo es exigido por él*, lo *Niego*. Es decir, si considero, v. gr., un vaso de agua, tal como me es dada en la experiencia, y me quedo ahí, tampoco descubro en este orden que sea portadora de la exigencia de que sometida a electrólisis se descomponga en dos volúmenes de Hidrógeno y uno de Oxígeno ; pero si partiendo de la experiencia subo a un grado ulterior de penetración, el científico, que ya penetra con su expresión Universal en la Esencia de lo que es el agua, entonces sí ; del mismo modo, si partiendo de la experiencia subo a con-

siderarla como ser en cuanto Ser, intuiré que es portadora de la exigencia de Unidad, Verdad, Bondad, cuya formulación me da los Primeros Principios metafísicos.

2. El Sujeto «Ser», precisamente por cuanto es la noción más abstracta de todas, no puede llevar en sí ningún Principio, pues se aumentaría su comprehensión.

Resp.: Dist.: no puede llevar en sí nada más que los Atributos transcendentales, los cuales no aumentan su comprehensión, ni disminuyen su extensión (n. 357), lo *Concedo*; no puede llevar estos Atributos (que nos bastan para que formulados como Ley sean los Primeros Principios), lo *Niego*.

TESIS 3.ª: EL PRINCIPIO DE FINALIDAD ES INMEDIATAMENTE EVIDENTE

Nexo con la tesis precedente.

556 Establecidos ya los Principios de Identidad y de Razón Suficiente-Causalidad, basados en la Unidad y en la Verdad del Ser, queda la exposición del Principio de Finalidad, cuyo interés no es solamente teórico para completar la doctrina sobre el Bien, sino también por sus numerosas aplicaciones en Teología con ocasión de las nociones de orden natural y sobrenatural, gracia, etc.

Estado de la cuestión

557 1. La Finalidad tiene dos sentidos muy diversos, según que se tome de un modo cosmológico (Segundo Grado de Abstracción) o metafísico (Tercer Grado).

La Finalidad entendida en sentido cosmológico: *a)* da una prueba *a posteriori*, que partiendo de la experiencia deduce que en el Cosmos «hay» Finalidad; *b)* su Demostración vale solamente para la zona observada, es decir, para el *Cosmos presente*, pero ni se extiende más allá ni a condiciones físicas enteramente diversas; *c)* sólo es *físicamente*

cierta ; y *d)* por tanto permite que sin contradicción *pueda haber excepciones.*

Pero esto no basta para que haya Principio metafísico de Finalidad. Sus características han de ser : *a)* proceder de una prueba *a priori* (o por reducción «ad impossibile») que nos dice que «debe haber» Finalidad ; *b)* cuya Demostración se extenderá más allá del Cosmos presente, aun para futuros o posibles ; más aún, para seres espirituales y para Dios, en una palabra, *para todos los seres* de modo absoluto ; *c)* es *metafísicamente cierto* ; y por último, *d)* bajo pena de contradicción, no permite pueda haber *ninguna excepción en su enunciado.*

2. Santo Tomás emplea muchas veces la Finalidad en sentido cosmológico, y también algunas veces en sentido metafísico ; pero no se propuso nunca sistematizar explícitamente de tal modo la doctrina de la Finalidad, que separase con nitidez ambos sentidos ; más aún, a veces con el título de «Todo agente obra por un fin», da indiferentemente pruebas, ya cosmológicas, ya metafísicas (es decir, ya a posteriori, ya a priori). Véase nuestro estudio *El Principio Met. d. Fin. en las obr. de S. Tom.*, en «Pensamiento», 16 (1960), 289-316.

Otros hablaron ya expresamente del Principio metafísico de Finalidad ; pero no supieron formularlo *con un sentido analógico,* y entonces se tomó lo que sólo era verdadero predicamentalmente o en un orden cosmológico, como si debiera serlo transcendentalmente o en un orden metafísico ; y como esto era imposible, por último, no faltaron quienes negaron el Principio de Finalidad.

3. No obstante, esta negación era puramente verbal, es decir, sólo de palabra negaban el Principio de Finalidad, pero su contenido lo englobaban en el de Causalidad, pues daban al Agente una ordenación o conexión con la especificación o Bondad del Fin, conexión natural y también consciente, por lo menos en última instancia. Por tanto, lo que estos autores en realidad negaban es que fuera un «nuevo» Principio, distinto del de Causalidad.

A pesar de ello, en nuestros días se hace cada vez más

interesante su estudio y empleo, de tal suerte, que hasta Pío XII lo mencionó entre los Principios que constituyen el patrimonio común de la Filosofía Cristiana (n. 542).

4. En el fondo la dificultad radica en que así como el Principio de Identidad y de No-contradicción han de ser tomados en sentido analógico, para que sean verdaderos y de alcance metafísico (nn. 523, 528, 538); lo cual también se advirtió con ocasión del de Razón Suficiente - Causalidad (n. 545, IV); del mismo modo, si no se precisa el sentido analógico de la Fórmula del Principio de Finalidad, será interpretado unívocamente, y entonces no podrá admitirse como Principio metafísico de alcance universal y absoluto.

Nociones.

553 1. *Sentido «incoativo» y sentido «pleno» de la Finalidad.* — *Sentido «incoativo»*: hay conexión o determinación entre un Agente y el Término de su Acción. En este sentido, a) se excluye que sea *«mero» azar* la especificación o Bondad del Término: hay conexión de *naturaleza,* la cual no excluye que pueda también haber *«algo» de azar*, o sea algo de indeterminación: v. gr., el árbol produce semilla con extraordinaria abundancia, determinada naturalmente a reproducir el árbol, pero intervienen también otros factores, como el concurso fortuito del viento, de los pájaros, de los insectos, etc., muy indeterminados; hay algo de azar en el hecho de que «este insecto haya traído tal semilla de higuera encima de este muro, donde nació y no puede arraigar»; pero no es indeterminado que el árbol produzca tal cantidad de semillas, que mediante estas indeterminaciones, algunas, determinadamente «algunas», fructifiquen;

b) *se prescinde* de si esta conexión de naturaleza en última instancia es también, o no es, obra de un Agente que dio conscientemente esta conexión, es decir, obra de *Entendimiento* que previó las conexiones y de *Voluntad* que las quiso o permitió.

Sentido «pleno»: hay conexión o determinación entre

un Agente Intelectivo que actúa como tal, Volitivo que actúa como tal, y un Término de su Acción. En este sentido, *a)* se excluye también el «*mero*» *azar* y tampoco se excluye que haya «*algo*» *de azar*: v. gr., una casa de comercio propone un premio al que gane un concurso anunciado públicamente, previendo que «algún» concursante habrá que busque su propio interés para ganarlo; pero a la casa anunciadora no le interesa saber si será «este» o «aquel» quien participará en el concurso, y si será «esta» o «aquella» circunstancia casual la que hará que el concursante acierte con la solución: prevé y quiere que mediante todas estas casualidades o indeterminaciones se obtenga ciertamente el término, que es la propaganda de su producto; hay, pues, algo de conexión o determinación que se sobrepone a algo de indeterminación o azar;

b) se permite que, respecto del Agente inmediato, haya una conexión inconsciente, ya de naturaleza, ya casual: pero la Finalidad entendida en sentido pleno muestra que en última instancia es *obra de Entendimiento y de Voluntad*.

2. *Fórmulas.* — *A)* «La naturaleza no hace nada en vano» («Natura nihil facit frustra»): esta Fórmula pueda quizá aceptarse para la Finalidad cosmológica, pero como expresión propia del Principio de Finalidad no sirve, porque restringe la consideración de la Finalidad a la Finalidad «acostumbrada» de la naturaleza; entendiendo que «nada inútil o vano hay *para tal fin predicamental*»: tomarla como Fórmula metafísica haría correr el riesgo de entender la Finalidad en sentido unívoco, lo cual es falso.

B) «Es mejor ser que no ser»: esta Fórmula es expresión de la intuición más radical en este orden (n. 348, II), a saber, que sólo el Ser constituye en la Perfección, y por tanto, toda Acción, o paso de Potencia a Acto, está intrínsecamente ordenada al Acto, Ser, Perfección (n. 424). No obstante, esta Fórmula no menciona expresamente la Acción, ni el Agente, por lo cual tampoco resulta clara.

C) «Todo Agente actúa por un Fin» (Omne agens agit propter finem», I*, q. 4, a. 4, c.). Esta Fórmula es aceptable para Principio metafísico, pero es preciso que se en-

tienda en ella la palabra «Fin» de modo analógico, es decir, no precisamente «este», «tal» Fin (inmediato), ni sólo el «cosmológico», sino «*algún* Fin»; y la partícula «por» un Fin ha de entenderse: «*de alguna manera* conexo con él» (es decir, ya conexión pretendida inmediatamente, ya sólo mediatamente o últimamente por un Agente último; ya queriéndolo, ya sólo permitiéndolo; ya como Término que es el buscado en última intención, ya ordenado a otro ulterior; ya sin el cruce con otra causa, ya mediante cierta disteleología o inconexión que no obstará a que quede cierta conexión, etc.).

3. *Sentido de la Fórmula.* — Ayuda a precisar el sentido de lo que se quiere decir, examinar cuál es la Proposición contradictoria que se excluye: si ponemos nuestra afirmación en «I» negamos la Proposición «E»; es decir, afirmamos que *el Agente no está «puramente» indeterminado* en cuanto a la especificación o Perfección del Término, sino que tiene «*algo*» *de determinación o conexión*: ¿cuál? *Aquella que se requiere para que se evite la contradicción que habría si no se diese Razón Suficiente de la especificación o Perfección del Término*: por tanto, esta determinación podrá ser diversísima según los casos, es decir, con sentido sumamente analógico. Así, v. gr., el Agente espiritual está finalísticamente ordenado a que su Volición libre no sea un acto material, sino espiritual; a que tienda al Bien, o si al Mal, sea bajo la razón de Bien; pero no está determinado a que sea «esto», «aquello» lo que quiera libremente; hay también determinación finalística a que, v. gr., la nube despida una descarga eléctrica, pero no lo está a que mate un hombre, a que haya de cruzarse precisamente entonces, pero si se cruza, entonces tendrá determinación a producirle la muerte en tales circunstancias, etc.

Diversas doctrinas.

559 1. *Empiristas.* — Así como los empiristas, por ceñirse a lo sensible *en cuanto sensible,* no alcanzan el Universal y

Necesario porque no están éstos como tales inmediatamente en la sensación material singular ; y así como por lo mismo tampoco conocen la noción de Substancia (que sólo es sensible «per accidens», «por los Accidentes») y la reducen a un mero conglomerado de datos sensibles ; del mismo modo tampoco conocen la Finalidad (que tampoco es sensible «por sí»). Para ellos no hay más que lo percibido inmediatamente, el hecho sensible de una conexión constante entre tales Agentes y tales Términos : v. gr., células que en la evolución del feto se yuxtaponen de tal suerte, que forman lo que llamamos dientes, lengua, labios, boca ; células que se yuxtaponen de tal suerte, que forman una expansión del nervio óptico o retina detrás de otras células que quedan transparentes o cristalino, etc. Por tanto, ellos observan : «sólo vemos que *porque* hay boca comemos, no vemos que tengamos boca *para* comer» ; de igual modo, «sólo vemos que *porque* hay ojos vemos, no observamos que tengamos ojos *para* ver», etc.

Si son lo bastante consecuentes con sus propios postulados, *a)* la conexión tomada en sentido «incoativo» (n. 558, 1) habría de ser explicada por ellos por puro azar estadístico de elementos absolutamente indeterminados (pues la *Necesidad* de conexión que es la Naturaleza, tampoco la «ven» como hecho sensible) ; *b)* y si, a pesar de todo, admiten una Necesidad de naturaleza, entonces la ponen en la Materia ciega (por tanto, tampoco podrían explicar que hubiese libertad o cualquier indeterminación) : por tanto, niegan la Finalidad en sentido «pleno», antes expuesto. Entre los griegos, EMPÉDOCLES, DEMÓCRITO, F. LE DANTEC (1869-1917), J. MOLESCHOT (1822-1893), L. BÜCHNER (1824-1899).

Pueden añadirse a esta tendencia empirística filósofos como E. BERGSON (1859-1941), el cual, como enteramente opuesto al materialismo y al mecanicismo, admite la Finalidad en sentido «incoativo» ; pero, como no llega al objeto formal de la Metafísica, antes queda con una mera intuición inmediata, ha de oponerse al sentido «pleno» de la Finalidad, que es algo inferido. No obstante, es verdad que Bergson declaró que en sus primeras obras, como *La Evolución Crea-*

dora, no había tenido una intención monista; y que en la última, *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión,* rebasa las posiciones anteriores, llegando a Dios que crea por amor seres destinados a unírsele.

2. *Racionalistas.* — Los autores que siguen esta dirección a veces niegan la Finalidad porque todo lo hacen consistir en una pura deducción racional o desarrollo necesario de la Idea, como J. F. G. HEGEL (1770-1831), o en una Substancia única, como B. DE ESPINOSA (1632-1677). Otros, como M. KANT, opinan que la Causalidad es Principio «constitutivo» del objeto como Fenómeno, pero la Finalidad es solamente «regulativo» de nuestro pensar; estas afirmaciones son coherentes con sus postulados que le impiden dar el paso a la transcendencia, como sería si entendiese que la Finalidad expresa una propiedad del Ser «en sí», pues esto ya sería Metafísica.

Grado de Certeza.

560 Lo mismo que los otros Principios metafísicos, también éste es metafísicamente cierto; y negarlo importa contradicción.

Demostración.

561 I. *Finalidad cosmológica.* — Según hemos indicado antes (n. 557) no es ésta la que aquí se trata de demostrar. Esta Demostración procedería partiendo de la gran *constancia* (aunque no infinita, por enorme que sea) y de la gran *Perfección* (tampoco infinita por cierto, sino con fallos o disteleologías) con que actúan los seres del Cosmos, para inferir que no es «mero» azar el Término de su actuación, sino que hay «conexión» que llamamos naturaleza. Después de este primer paso inferiría que un efecto inteligible supone en su Causa un Principio de Inteligencia, ya inmediato, ya remoto, que ha dado tales elementos que mediante factores no inteligentes (a veces cruzamientos accidentales; otras veces,

agentes inorgánicos; otras, vivientes no cognoscitivos) produce tal Término inteligible.

Aquí nos ha sido útil aludir a este estrato de la Finalidad cosmológica; pero nuestra Demostración ha de ser, según dijimos, a priori.

562 II. *Finalidad metafísica: sentido «incoativo».* — *A)* Es imposible que el Agente esté completamente indeterminado en cuanto a la especificación del Término de su actividad, antes ha de tener *cierta* determinación o conexión (distinta según los casos) con su Término, tal que dé Razón Suficiente de la calidad o inteligibilidad de él; v. gr., el oro que se manifiesta reiteradamente con tales cualidades sensibles de color, peso, dureza, elasticidad, A, B, C, D, etc., si pudiera estar completamente indeterminado en cuanto al término de su Acción, con que continuamente se manifiesta o actúa, educiendo de sí sus Accidentes, y se manifestase con *cualquier* color, *cualquier* dureza, *cualquier* peso, etc., entonces *ni siquiera podríamos nombrarlo para decir «qué es»: toda naturaleza sería imposible.* Luego ha de tener cierta conexión con su Término, el Agente no puede estar completamente indeterminado en cuanto a su especificación, como dice el Principio de Finalidad.

Obsérvese: si alguien negase que haya cierta conexión entre el Agente y la Perfección que tendrá su Término, por lo mismo *quedaría negada la Razón Suficiente* de esta Perfección (también es una Perfección la constancia que nos permite conocer algo y señalar sus leyes), pues el «mero» azar no explica nada (si se sobrepone sobre una conexión natural «algo» de azar, podrá explicar según las leyes estadísticas cierta determinación; no el «mero» azar); pero si se admitiese que el Agente, por no tener «ninguna» determinación con la Perfección del Término, lo produjese con total movilidad e incongruencia, entonces *quedaría negada, como indicábamos, la Verdad* de este Término (ni siquiera podría decirse qué es) y *con ello su Unidad* (sería pura movilidad): es decir, este Principio está radicado en los anteriores, de suerte que los anteriores se extienden a esta nueva formulación, cuando se mira lo que exigen respecto del Tér-

mino de la Acción ; y viceversa, negar éste, importa negar los anteriores.

B) Si alguien valiéndose del Principio de Causalidad, entendido restringidamente (es decir, sin poner de hecho en él la conexión finalística con la Perfección del Término), admitiese que hay ya una determinación en el Agente respecto del Término, pero *meramente en cuanto a que «se dé»*, no en cuanto a su «especificación», éste habría de admitir que habiendo, v. gr., en un árbol carbono, oxígeno, hierro, etc., podría producir, en vez de su fruto acostumbrado, una hoja del libro o el diario de mañana, porque también están compuestos estos Términos por los mismos elementos, carbono, oxígeno, hierro, etc. ; pero esto negaría la Razón Suficiente que explica la *especificación o Perfección* intelectiva del Término : luego el Agente no puede estar, en cuanto a ella, enteramente indeterminado.

C) Precisamente hemos tenido que admitir la Potencia como algo previo en cualquier Movimiento, a la educción de algún Acto, para que éste no aparezca de la nada, pues esto sería contradictorio (nn. 411, *B* ; 431, 3) : esto es precisamente lo que decimos : no basta que para educir el sonido de campana, el sonido de arpa, el sonido de flauta, haya una Potencia, sino que se requiere haya en ella la determinación o conexión con la Perfección o naturaleza del sonido, que será muy distinto en la campana, en el arpa, en la flauta : negarlo sería negar la Razón Suficiente de esta especificidad o Perfección ; luego ha de haber también esta conexión en cuanto a la Bondad del Término, haciendo que el Agente no esté enteramente indeterminado respecto de ella.

D) Es preciso que haya aun en la mínima producción, inteligibilidad o determinación de naturaleza en la conexión de los medios, pues de lo indeterminado en cuanto indeterminado no se seguirá A más que B, sino por puro azar ; el cual, si es la explicación radical, última o total, no da razón de una concatenación natural, indispensable para que cualquier ser sea Inteligible. Luego el Agente no puede estar completamente indeterminado respecto de la especificación de su Término

E) Adviértase: Coherentemente con lo que hemos dicho antes (n. 558, 3) no se opone a la anterior Demostración que pueda haber «*cierta* indeterminación», y por tanto, «*cierta* disteleología» : se opone a que pueda ser «total» : el azar o casualidad siempre será «parcial», «en cuanto a algo». Así como la Unidad transcendental no se realizaba siempre de igual modo predicamentalmente, pero siempre por lo menos con un mínimum de Unidad tal, que bastase para realizar la noción transcendental (y de ahí, v. gr., la exigencia de que haya Potencia en el Movimiento), del mismo modo la Analogía del Ser en cuanto a la Bondad, que aparece en el Término de cualquier Acción, no impide que pueda haber muchas inconexiones o Disteleologías : exige que no sea «total», que siempre quede por lo menos un mínimum de conexión final, suficiente para no negar la Razón de la especificación del Término.

III. *Finalidad metafísica: sentido «pleno».* — *A)* Si muevo la mano para pulsar teclas de la máquina de escribir, las cuales a su vez mueven las palancas que les están adheridas, y finalmente éstas, unos tipos o letras, las cuales presionando con un orden coherente sobre la cinta entintada imprimen letras que expresan una frase inteligible, no se requiere que la Inteligencia del Agente, que dará Razón Suficiente de la Inteligibilidad de la frase producida, esté en la mano, ni en las teclas de la máquina, ni en las palancas, ni en los tipos, ni en la cinta, porque son Agentes «poco Agentes» : «movent ut mota», «mueven en cuanto movidos» ; es decir, *tienen ya en su misma naturaleza una conexión inteligible con el término,* y lo que les falta se lo da la Inteligencia humana que inicia el primer movimiento de la mano.

Pero poner como Principio de un Efecto inteligible una Inteligibilidad que esté como plasmada en una naturaleza recibida, o en un impulso recibido, no resuelve la instancia ulterior : si este Agente, sin ser él Inteligente, obra inteligentemente porque *ha recibido* una naturaleza conexa inteligentemente, o *ha recibido* un impulso inteligente, ¿de dónde procede que tal Agente tenga conexión inteligible con su

Término si él mismo no se ha dado esta naturaleza o este impulso? Sólo se corta la instancia reiterada de Razón Suficiente si se acude a un Primer Inteligente que no ha recibido una Naturaleza conexa inteligentemente sin ser él mismo Inteligente para dar esta conexión ; es decir, recurriendo a un primer Agente que tenga en sí la Inteligencia para conocer esta Perfección y Voluntad para tender a ella, y así es el mismo Principio de la Inteligencia que plasmará su Acción en su Término, tanto si lo produce inmediatamente como si por medio de otras naturalezas que reciben algo o todo su impulso inteligible. Luego la determinación exigida por la Razón Suficiente nos hace concluir que el Agente, entendido por lo menos en sentido más radical o último, ha de tener la primera conexión o determinación por obra de su Entendimiento y Voluntad.

B) Algunos imaginan que suprimen la pregunta por echar el problema más atrás ; pero así no la resuelven : sólo la alejan un paso más : «supongamos que haya en una estrella átomos de tal manera constituidos, que con un solo choque eventual con otra estrella puede ya sucederse todo el encadenamiento para la producción de un viviente». Esto sería como decir : «supongamos piezas tan perfectas, que baste un choque fortuito, que puede dar cualquier Causa no inteligente, para que ya se enlacen entre sí y produzcan un auto, o una máquina de escribir o de fotografiar». En este caso todavía ha de haber tenido mayor Inteligencia el ingeniero para construir tales piezas o tal fábrica, que ni siquiera requiere la Inteligencia mediata del montador, sino que con un mero choque eventual se produce un Efecto de gran Perfección Inteligible.

564 IV. Resumamos en forma la anterior Argumentación para los dos estadios de la Finalidad, «incoativo» y «pleno» :

a) Si el Término de un Agente o Acción ni puede estar absolutamente indeterminado (sin ser ninguna naturaleza), ni puede venirle esta determinación por «mero» azar (que no la tiene) ;

b) Si la Inteligibilidad o Razón Suficiente respecto de la Perfección del Término no puede venir de un Principio

que tomado radicalmente no sea Inteligente, o que reciba la conexión natural inteligente (pues no corta el proceso infinito) = entonces toda Acción, 1.°, no puede estar enteramente indeterminada en cuanto a la especificación de su Término; 2.°, ni puede ser radicalmente ciega, sino de un Agente que Conoce y en cierto modo Quiere aquella Perfección.

Es así que se dan las dos condiciones expresadas en *a)* y *b)*.

Luego toda Acción, 1.°, no puede estar enteramente indeterminada en cuanto a la especificación de su Término, 2.°, ni puede ser radicalmente ciega, sino de un Agente que Conoce y en cierto modo Quiere aquella Perfección.

Menor: a) Ya hemos visto que el Agente no puede estar puramente indeterminado en cuanto a la especificación del Término de su Acción, pues este Término sería contradictorio (sería no-ser, como la pura gratuidad del Movimiento de Heráclito, no Uno); y si fuera Uno por estar determinado a ser lo que es y manifestarse como tal, entonces sería contra la Razón Suficiente, que teniendo esta determinación no estuviese en el Ser o Agente que produce este Término. Adviértase: no hay inconveniente en que el azar «parcial» dé «cierta» conexión; v. gr., si echo al azar un millón de veces al aire una moneda, sé que «aproximadamente» la mitad será cara, y la otra mitad de veces será cruz; pero en realidad aquí la intervención del llamado «azar» no es total, sino que habiendo sólo dos posibilidades, cara y cruz, y no habiendo conexión para una sola, la Razón Suficiente exige que la mitad de veces sea una y la otra mitad sea la otra, con excepción de las causas «singulares» que producirán una pequeña oscilación por ser «singulares»; pero no sería éste el caso si quisiese echar un millón de veces al aire las letras del alfabeto, para que saliese *cada vez, sin ningún error*, y por *puro azar*, todo el conjunto de letras que componen el diario de cada día: esta «total» exclusión de los otros Términos posibles, y determinación inteligible con uno, no se explica por un Principio que no tenga esta conexión como es el azar ciego: luego ha de haber una *conexión natural*;

b) La determinación o conexión que da la Perfección

del Término no puede estar en última instancia en un Agente que «mueve como movido», pues el problema queda echado más atrás, no resuelto; luego, en cuanto al Primer Principio, que no es «movido», sino que se da a sí mismo esta conexión, ha de ser Inteligente y Volitivo al actuar, tendiendo a tal Perfección.

V. *Sentido «extensivo» y «transcendente» del Principio.* — Habiendo demostrado que la Unidad del Ser (y por tanto, el Principio de Identidad y No-contradicción) tiene alcance transcendente; y que la Verdad (y por tanto, el Principio de Razón Suficiente y Causalidad) también lo tiene, queda inferido lo mismo para la Bondad (y para el Principio de Finalidad radicado en ella), pues brota de la Unidad y de la Verdad del Ser.

Objeciones.

565 1. A veces el hombre o el animal apetecen el fin que les ha sido dado por la naturaleza y no lo consiguen. Luego falla el Principio de Finalidad.

Resp.: Dist. el *Antec.*: fallará «aquel grado» predicamental de Perfección y de Finalidad cosmológica, quedando por lo menos siempre un mínimum de conexión ontológica indispensable para que no haya contradicción ni defecto de Razón Suficiente, lo *Concedo*; fallará también esto último, lo *Niego*. — Si un olivo produce una aceituna deforme o muerta, ha fallado un grado de conexión final: pero queda siempre cierta conexión radical ontológica, v. gr., en cuanto a que el olivo no podrá producir un animal vivo, sino una disminución de su grado normal de Finalidad: es decir, la Disteleología es siempre «parcial», como toda indeterminación.

2. Pero a veces puede fallar totalmente. Lo pruebo: si una mariposa toma una forma mimética para burlar ser cazada por un pájaro, pero a causa del olor que despide es cazada, falla toda la conexión final. Pero sucede así con ciertas mariposas. Luego falla toda conexión final.

Resp.: Niego el *Antec.* : en cuanto a la *Prueba, Dist.* : falla la conexión final «en cuanto a un punto» (conseguir, en aquel caso evitar, ser presa del pájaro), lo *Concedo* ; «en cuanto a todo», lo *Niego.* — Con una Argumentación semejante podría pretender demostrar el objetante que tal fábrica de automóviles no tiene en sus ingenieros y máquinas «*ninguna* conexión final» con el término de su Acción, por la razón de que tales automóviles no podían correr, v. gr., por defecto de la instalación eléctrica.

3. Por lo menos esto demostraría que el Agente que da la conexión no es Perfecto o Inteligente ; lo cual no será admitido tratándose del Primero.

Resp.: Dist. el *Antec.* : se seguirá la disyuntiva de que *a)* o bien no es Perfecto, ni Inteligente en sumo grado, *b)* o bien no ha querido poner todo aquel grado de Perfección ni de Inteligencia en la obra, lo *Concedo* ; se seguirá precisamente sólo el primer miembro de la disyuntiva, lo *Niego.* Con semejante Argumentación también podría probar el objetante que no tiene gran inteligencia el ingeniero que, v. gr., por haber querido construir un coche de categoría sencilla, prevé que tendrá más averías.

4. En la aniquilación o destrucción, ¿ hay conexión con el Término o no? Si no la hay, falla el Principio de Finalidad ; y si la hay, también falla, porque no puede haber conexión con la nada como tal.

Resp.: Tomo el primer miembro de la disyunción, y *Dist.* su sentido : hay conexión *intrínseca* con él, lo *Niego* ; hay conexión *extrínseca* con el Término en cuanto negativo, lo *Concedo* ; de igual modo *Contradist.* el segundo miembro : fallaría si hubiese conexión *intrínseca,* lo *Concedo* ; si la hay *extrínseca,* lo *Niego.* Explico el sentido de la Distinción : el Agente o su Acción sólo puede tener conexión intrínseca (es decir, de paridad de naturaleza) con otro Ser o Término positivo ; pero nada impide que «per accidens», «accidentalmente», con el nuevo Término quede expulsada otra Forma o Perfección, como incompatible con la nueva, de suerte que la conexión será así solamente extrínseca. Adviértase que esto concuerda con lo que ya vimos sobre este punto repe-

tidas veces, v. gr., a propósito del Ente de Razón (nn. 380-381); sobre la Causa del Mal (n. 391, IV), y sobre el Movimiento de Potencia a Acto (n. 429).

TESIS 4.ª: DEBE ADMITIRSE EL CONCEPTO DE CAUSA EFICIENTE.

Nexo con las tesis precedentes.

566 Después del tratado de los Primeros Principios metafísicos, el tratado sobre las Causas se manifiesta como una mera aplicación de ellos. Puede parecer, por tanto, que el tratado de las Causas *dice menos que lo que antes se ha dicho,* porque antes se ha afirmado, v. gr., que «todo» Contingente tiene Causa, que «todo» Agente actúa por un Fin, etc., mientras que ahora sólo se afirma que «este» ser verifica la noción de Causa, determinando la Existencia de un Contingente; o que «este» Fin es Causa final cuando dirige el Agente dándole la conexión con el Término de su Acción. Por tanto, desde este punto de vista es verdad que el tratado sobre las Causas dice menos. Se ve con sólo observar lo siguiente: si concibiéramos que existiera Dios solo, sin Creación, serían leyes absolutas del Ser, los Principios de Causalidad y de Finalidad, pero de hecho no habría Causas. Se aplicará la vigencia de ellos a las Causas, con la existencia de seres Contingentes.

No obstante, desde otro punto de vista este tratado dice algo más, y esto es lo que justifica estudiar por separado las Causas: explica *la naturaleza de la Causa* y también la de *cada una de las cuatro Causas.*

567 La utilidad del tratado sobre las Causas es muy grande, tanto que todos los estudios de Filosofía y de Teología están sin cesar utilizando estas nociones, de cuya oscuridad o imprecisión salen después no pequeñas dificultades. A pesar de esta gran utilidad, este tratado será más breve: lo será precisamente porque ahora el terreno está preparado: todo lo que hasta ahora se ha dicho en la Ontología confluye en

la explicación del Ser por sus Causas (n. 2), es decir, la Ontología *nos brinda con ello el instrumento* para toda la investigación filosófica ulterior y teológica.

Estado de la cuestión.

568 I. Es muy grande la ventaja que nos reporta colocar el tratado sobre las Causas al final de la Ontología : ahora, todo lo que a ellas se refiere adquiere un sentido pleno, que antes no hubiera tenido.

En efecto, supongamos que uno ha definido, v. gr., el cuadrado, como un cuadrilátero formado por rectas iguales que se cortan perpendicularmente ; si al ver un hierro cuadrado le preguntamos : «¿ por qué tiene lados iguales ?», nos contestará : «porque es cuadrado». Del mismo modo, si hubiéramos definido el Ser como «Hacerse», entonces al ver un Contingente en Movimiento, si preguntásemos : «¿ por qué se hace ?», nos contestarían: «porque *es*», «porque *existe*». En este caso no tendría sentido buscar su Causa ; tendría en sí toda la Inteligibilidad ; o mejor, como en sí no la tiene, no tendría ninguna, sería irracional, absurdo (nn. 549-551) ; entonces ni tendríamos Ciencias racionalmente fundamentadas, ni tendríamos abierto el camino para subir por la razón hasta Dios, buscando la Causa última en la explicación de cada uno de los órdenes : eficiente, ejemplar, final, etc.

Pero si el Ser «*no es Hacerse*», sino que en cuanto Ser es Acto, y sólo por ser «tal», deficiente, potencial, «tiene» el Hacerse, entonces preguntamos con toda razón : «¿ por qué se hace ?», y la respuesta será explicar la Potencia por el Acto ; aquello que no tiene en sí conexión con el Ser, la recibirá de otro que puede dársela, llamado Causa : queda entonces coherente el Pensamiento, la fundamentación de las Ciencias, la Filosofía y abierto el camino hasta Dios.

569 II. Ya se dijo (n. 520) que la formulación en forma de Principio, de la Unidad del Ser, nos daba el Principio de No-contradicción ; y que el cumplimiento de este Principio para el caso del ser movible, exigía que tuviese la Unidad

de composición, a saber, Potencia-Acto (nn. 426 y 428); ahora, pues, a estos dos Principios intrínsecos del ser movible, los llamaremos *Causa material* y *Causa Formal.* De modo semejante, el Principio de Razón Suficiente, que por su formulación general expresaba la Verdad del Ser, y al quedar restringido para la Razón Suficiente de la Existencia del Contingente nos brindó el Principio de Causalidad, ahora nos dará la *Causa Eficiente.* El Principio de Finalidad, expresión de la Bondad del Ser, nos ofrecerá a su vez, en su aplicación, la *Causa Final.*

III. Cuatro son, pues, las Causas: Material, Formal, Eficiente y Final.

Si se catalogan por *orden de su nobleza,* ocupa el primer lugar la Causa Final: en efecto, el Fin es lo que especifica la Acción, lo que hace que tenga la Bondad a que tiende; y si la Acción es de un Agente plenamente consciente, que por el amor del Bien tiende a un Fin, éste es lo que da la cualidad o Perfección al Término; la Causa Eficiente viene a continuación, por cuanto el Agente ha de estar en Acto respecto del que tendrá el Término; le sigue la Causa Formal, por cuanto depende de las Causas anteriores; y en último lugar, la Material, que es la más pobre de todas, para vergüenza de los materialistas, que le dan el rango principal.

No obstante, en el *orden de la Evidencia* no es así, sino que la que nos es más evidente es la Causa Eficiente. Por ello en esta tesis al dar las Demostraciones se procederá a veces como si se tratase de hablar de la Causa «en general», pero lo dicho valdrá por lo mismo de la Eficiente, pues si alguna hay, es ésta, ante todo, por su mayor Evidencia.

Nociones.

570 I. *Principio* es *aquello de que procede algo* (I.ª, q. 33, a. 1); si se toma de modo que pueda entenderse tanto en sentido de Razón Suficiente, como de Causa, se definirá entonces «aquello primero de que algo o es, o se hace, o se conoce» (ARIST., *Met.*, 5, cap. 1; 1013 a 19).

II. La noción de Principio contiene otras dos: la de tener respecto de lo que procede de él (llamado Término), *A)* Prioridad; *B)* Nexo de consecución.

A) *Prioridad* es *cierta precedencia* en el Principio respecto del Término que procede de él.

La Prioridad puede ser Lógica y Ontológica.

Prioridad Lógica es aquella precedencia que se da solamente *en cuanto a nuestro modo de concebir* (si bien fundadamente), de suerte que pueda suceder, por el contrario, que tenga precedencia en la realidad lo que lógicamente era posterior; v. gr., por el mundo, por el concepto de Ser subimos a Dios, luego tienen Prioridad Lógica; aunque en la realidad, porque Dios existe puede ser Análogo el concepto de Ser al aplicarlo también al mundo creado por Él, y puede existir el mundo por Creación.

Prioridad Ontológica es aquella precedencia que se da *también en la realidad existencial,* es decir, también en ella hay cierta precedencia en lo que decimos que es ontológicamente Principio.

La Prioridad Ontológica se divide en cuatro clases:

Prioridad de Razón es aquella que 1.°, excluye Distinción real entre el Principio y su Término; 2.°, requiere Distinción de razón fundada en la cosa misma, entre ellos; v. gr., la naturaleza triangular de este campo es el Principio de que tenga como extensión la mitad de la base por su altura; la espiritualidad del Alma es Principio, con Prioridad Ontológica de Razón, respecto de su Inmortalidad; en Dios primero es prever que X morirá en pecado antes que decretar castigarle (no «porque decretó castigarle, morirá en pecado», sino «porque previó que morirá en pecado, decretó castigarle»), aunque en Dios no haya ninguna Distinción real entre lo expresado por estos dos conceptos.

Prioridad de Tiempo es aquella que 1.°, requiere Distinción real entre Principio y Término; 2.°, requiere que transcurra un tiempo entre el Principio y el Término; v. gr., la aurora tiene Prioridad de Tiempo respecto de la salida del sol sobre el horizonte.

571 *Prioridad de Naturaleza* es aquella que 1.°, requiere

Distinción real (por lo menos inadecuada) entre Principio y Término; 2.°, ni incluye, ni excluye la Prioridad de Tiempo, sino que prescinde de ella; 3.°, exige que el Término dependa físicamente en su ser, del Principio; v. gr., el fruto depende del árbol con Prioridad de Naturaleza; si al helarse el agua de una botella se produce un «hielo curvado o redondo», la curvatura depende del hielo con Prioridad de Naturaleza, pero no de tiempo; si Dios crea un ángel pensando, el pensamiento depende del ángel con prioridad de Naturaleza, no de Tiempo.

Prioridad de Origen es aquella cuyo caso único es conocido por la Revelación Divina y se estudia en Teología, a saber entre las Personas de la Trinidad: 1.°, requiere Distinción real en cuanto son Producente y Producido; 2.°, excluye la Prioridad de Tiempo; 3.°, excluye que el Término dependa de su ser del Principio (por tanto, excluye la Prioridad de Naturaleza), pues si una Persona dependiese en su ser, ya no sería Infinita, ni por tanto Divina; 4.°, importa mera anterioridad o precedencia en cuanto al orden de Procesión.

572 B) *Nexo de consecución* es aquel nexo con que del Término puede decirse que *procede del Principio*.

El Nexo de Consecución puede ser de dos clases:

Nexo intrínseco es aquel con que el Principio influye «por sí» («per se») en el Término.

Nexo extrínseco es aquel con que el Principio influye no «por sí», sino «accidentalmente» o «por otro» en el Término.

573 III. *Diferencia entre «Nexo intrínseco» y «extrínseco».*— Conocer bien la diferencia que media entre los dos Nexos es de la mayor importancia para poder definir lo que es *Causa*, separándola de lo que es sólo *Ocasión o Condición* (la Condición no es más que una Ocasión necesaria).

Recordemos que la razón por la cual necesitamos la noción de Causa no es solamente 1.°, para *admitir* lo que nos muestra la experiencia, 2.°, sino también para explicarla *racionalmente sin contradicción*. Ahora bien, no se explicaría si en los Contingentes no hubiese determinación o conexión

con el Ser, sino gratuidad, inconexión, no-Unidad, según dijimos (nn. 549-553).

Pero lo segundo no se consigue con que un Principio determine «meramente *que se dé*» el Término, sino que ha de ser la Razón Suficiente «de que se dé *tal Perfección*» en él. La mera Ocasión o Condición (Nexo extrínseco) sólo explican «que se dé»; la Causa (Nexo intrínseco) que se dé «tal Perfección».

Ayuda a comprenderlo un ejemplo clásico: quiero buscar la Razón Suficiente de que haya luz en una habitación; no basta decir: «las ventanas, pues cerrándolas, no tengo luz; abriéndolas, tengo luz; abriéndolas poco, tengo poca luz; abriéndolas mucho, tengo mucha luz». Esta explicación o Razón Suficiente no basta, pues sólo explica, o sólo da la Razón Suficiente de que «se dé», y de la «cantidad»; pero *la naturaleza de la ventana no da la Razón Suficiente de la naturaleza de la luz*; no da la Razón Suficiente de su especificidad, de su inteligibilidad, de su Perfección; y por tanto, en cuanto no habría Razón Suficiente de esta Perfección, si no hubiese otro Principio, también sería contradictorio que hubiese luz por sólo admitir ventanas. Del mismo modo, dar como Razón Suficiente de que la lámpara eléctrica ilumine, el hecho de que he dado vuelta al conmutador, es incurrir en la misma contradicción.

Si en cambio acudo a *la naturaleza del sol, doy Razón Suficiente de la naturaleza de la luz* que hay en la habitación, de su especificidad, de su inteligibilidad, de su Perfección. Del mismo modo la fábrica de electricidad, con sus dínamos o alternadores, da la Razón Suficiente de la naturaleza de la luz eléctrica que ilumina en la lámpara.

A la Razón Suficiente que está en algo Existente, realmente distinto, tal que explique no sólo que se dé el Término, sino además «la Perfección» de este Término, porque la tiene igual o mayor, llamamos Causa; a la que meramente explica «que se dé» el Término o su «cantidad» llamamos Ocasión o Condición.

574 De modo semejante declaramos la diferencia que hay entre «Causa parcial» y «Ocasión». La «Causa parcial», si

bien no da Razón Suficiente de toda la inteligibilidad o toda la Perfección del Efecto, no obstante *tiene cierta proporción* con la naturaleza del Efecto, y por ello, multiplicando las Causas parciales (de igual o de mayor Perfección) se daría la Razón Suficiente total del Efecto; pero la Condición u Ocasión, como no tiene paridad con la naturaleza del Efecto, por más que se multipliquen indefinidamente, quedará éste sin Razón Suficiente de su Perfección. Así, v. gr., un solo caballo no basta para arrastrar un carro muy pesado, sino que se requieren tres; pero es Causa parcial del Efecto o tracción; en cambio, los tirantes o cadenas son mera Condición de la tracción.

575 La doctrina ahora expuesta sobre la diferencia entre Causa y Ocasión es sumamente útil; v. gr., en Psicología para atribuir al cuerpo el rango de concausa de la Sensación, mientras que para el Pensamiento el cerebro será mera Condición del ejercicio de una Causa que es el Alma espiritual; en Derecho o en Teología Moral, la misma doctrina se aplicará para conocer la imputabilidad jurídica y moral de aquel que es Causa de ciertos actos, separándola de quienes son mera Ocasión o Condición.

576 IV. *Definición de la Causa.* — Es aquel Principio que, dotado de *Prioridad de Naturaleza, influye «por sí»* en que exista otro que es insuficiente a existir de suyo.

Causas intrínsecas son aquellas que como Partes constituyen el Todo que es su Efecto; v. gr., en el hombre, Alma y Materia.

Causas extrínsecas son aquellas que no como Partes determinan que exista el Efecto.

Causa Eficiente es aquella Causa extrínseca que *con un influjo físico* determina que exista el Efecto (con las palabras subrayadas se distingue de la Causa Final, que si bien es extrínseca, no lo determina con un influjo «físico», sino «moral», que es la atracción del Bien conocido).

577 V. *Observaciones importantes.* — *A)* Por lo dicho ya se ve que no declaramos *qué clase de influjo o de determinación* ha de haber para que un Principio sea llamado Causa de que exista un Término. *Ha de ser tal, que dé la Razón*

Suficiente; *pero no decimos más*, pues este influjo puede ser muy analógico, ya influjo inmediato, ya mediato; ya libre, ya necesario; ya determinado por sí solo, ya mediante otros concursos menos determinados, etc.

Esta observación es interesante porque si algún científico, dejándose llevar de la mentalidad racionalista de Kant, toma la Causa en sentido unívoco, como aquello que dado un estado «X» determina necesariamente el estado inmediatamente siguiente con el incremento diferencial «dX», entonces sucederá que al observar en el Cosmos «cierta» indeterminación (como, v. gr., ha sucedido con la Física ondulatoria y el Principio de Heisenberg) atribuirá una presunta libertad a los elementos subatómicos para explicarla, o bien negará que haya Causa, o dirá que está en crisis la noción de Causalidad, cuando la crisis está sólo en «su» noción kantiana de Causalidad.

B) También hay que advertir que así como la Substancia como tal no es dada «inmediatamente» por los sentidos, sino que la conocemos «por los Accidentes», de suerte que añadiendo la ayuda del Entendimiento podemos conocer una Substancia «quoad *an sit*», «que se da», pero sólo mediante la reflexión metafísica la conocemos «quoad *quid sit*», «qué definición tiene la Substancia como Substancia»; del mismo modo sucede algo parecido con las otras nociones, v. gr. la de Finalidad y ahora la de Causalidad.

Por tanto, la Filosofía, que sólo nos da ideas supremas, no nos dice *de qué manera se ejerce el influjo* (si no es con alguna nueva noción que añadiremos a propósito de la Acción, n. 672); es decir, no lo conocemos de un modo intuitivo, próximo. No obstante, esto que la Filosofía dice, por modesto que sea, es suficiente para que podamos explicar racionalmente sin contradicción los datos de la experiencia, y así no sólo fijar las normas supremas del Pensamiento, sino también de su explicación filosófica.

Esta observación también es sumamente interesante porque aquellos que dejándose llevar de una actitud empirista extremosa sólo quieren admitir lo que les dan los sentidos *en cuanto sensible*, consiguientemente o niegan la Cau-

salidad por el pretexto de que con los sentidos no la ven, no la palpan, etc. ; o bien la reducen a una «mera sucesión» de uno después de otro ; o a una ficción de la costumbre, de la asociación, etc.

Diversas doctrinas.

578 A) *Los empiristas* como D. HUME (1711-1776) incurren precisamente en lo que acabamos de notar : reduciendo la Causalidad a una mera sucesión sensible, o «costumbre de la naturaleza», y a una «asociación» de ideas correspondiente a ella, realmente niegan la noción de Causa, aunque con las palabras parezca que la sostienen.

B) *Los racionalistas* suelen tender a reducirla a una mera determinación necesaria al modo de las de las Matemáticas ; M. KANT la considera «categoría a priori» del Entendimiento, y por consiguiente como «ciega» o «vacía» hasta que se aplique al contenido de la Sensación, pero entonces tendrá un alcance meramente fenoménico.

Grado de certeza.

579 Que hay que admitir el concepto de Causa, es metafísicamente cierto, como mera Deducción del Principio de Causalidad y del hecho de que existen Contingentes.

Demostración.

580 I. *Deducción a partir del Principio de Causalidad y de la experiencia.* — Si *a)* «Todo lo que existe contingentemente tiene Causa ; y *b)* existen seres Contingentes = entonces hay que admitir que hay Causas.

Pero *a)* «Todo lo que existe contingentemente tiene Causa» ; *b)* existen seres Contingentes.

Luego hay que admitir que hay Causas.

Menor: a) Ha sido demostrada en el n. 553.

b) Ha sido demostrada en los nn. 546 y 426.

II. *Aprehensión «inmediata» en la experiencia interna.* — Ya se ha demostrado en Criteriología que cuando dirigimos la atención de nuestra mente a nuestro propio «yo», no alcanzamos meramente un «Fenómeno», sino, a través de él, también algo «en sí», si bien siempre a través de sus propios actos, por los que se nos manifiesta.

Por tanto, también la captación de que es Causa de sus actos no es meramente fenoménica, sino también correspondiente al «yo en sí».

III. *«Deducción» a partir de la experiencia interna.* — Para demostrar por Deducción que nuestro propio «yo» es Causa, por lo menos parcial, de algunos de sus actos, basta relacionar entre sí puntos de partida que ya han sido demostrados anteriormente :

a) Ante todo, el *hecho de conciencia* (que como dato empírico nadie niega) de que aparecen ciertos actos del «yo» condicionados por otros actos ; es decir, puestos algunos actos, se sigue la Existencia de otros ; v. gr., puesto el acto de *querer* pensar de Filosofía, se sigue el acto de *pensar* de Filosofía ; puesto el acto de *abrir* los ojos, se sigue el acto de *ver* ; puesto el acto de *tocar* el agua, se sigue el acto de *sentir* frío en la mano ; etc.

b) Por otra parte el «yo» que está involucrado en todos ellos («yo quiero», «yo abro los ojos», «yo toco», «yo siento», etcétera) no es «meramente» empírico o Fenómeno, sino, según hemos demostrado ya, es Substancia o ser «en sí» (n. 462) que se va actualizando, manifestando y mudando, por sus actos que en ella inhieren ;

c) De suerte que no sólo da razón de que «se dé» otro acto, sino *con proporción en cuanto a su especificación o Perfección*, como requiere la Potencia para que el Acto educido no aparezca gratuitamente sino de ella (nn. 423-425).

Ahora bien, éstos son los elementos requeridos en la Definición para que algo sea llamado Causa (n. 576) : Prioridad de Naturaleza y Nexo intrínseco.

Luego rectamente inferimos que el propio «yo» substancial es Causa, por lo menos parcial, de algunos de sus actos ; es decir, que se da el contenido del concepto de Causa.

IV. *Por los absurdos que se seguirían de las doctrinas opuestas.* — Todos los hombres, aun los que con las palabras quieran negar que sea objetivo el contenido del concepto de Causa, muestran con su proceder que están absolutamente convencidos de lo contrario; más aún, es imposible que no procedan en su vida según esta convicción.

a) ¿Por qué alabamos a un autor por el valor de su libro, si no hay más que «mera sucesión» de actos o Fenómenos entre el gesto de escribirlo y la aparición del libro escrito, sino nexo intrínseco de proporción, de modo que el libro genial no demuestre una Causa genial, y el mediocre sólo un talento mediocre?

b) ¿Por qué tanto cuidado en el paralelismo entre Causa y Efecto? El arquitecto calcula el espesor de la viga según el peso que ha de soportar; el médico mide exactamente ciertas medicinas según la resistencia que tiene el enfermo; el escultor da la fuerza del golpe al cincel según la dureza del mármol o madera por esculpir; el arriero pone más caballos en el tiro según el peso que hay que arrastrar y la cuesta que hay que subir, y ¿por qué sus gritos para incitarlos al esfuerzo, si no han de influir causalmente en el Efecto o tracción?

c) Por otra parte, si aplicásemos las categorías, como la de Causa, de un modo ciego, determinados por el «esquema de la imaginación» según cree Kant, ¿por qué sucede que a veces, aun dándose todos los hechos sensibles requeridos y la imaginación, sin embargo el juez no aplica en seguida la categoría de Causa para declarar a un hombre causante de un crimen, sino que antes de dar sentencia a veces duda, investiga, sopesa los motivos de nuevo, hasta que, al fin, quizá sin nuevos hechos sensibles, cree percibir que hay nexo de determinación entre uno y otro, y entonces lo afirme?

d) O ¿por qué no atribuimos a la aurora ser Causa del sol, si según Hume la Causalidad es sólo expresión de una asociación de ideas debida a la costumbre? Y ¿por qué, en cambio, a veces nos basta una sola experiencia para que sin ninguna costumbre ni hábito de asociación atribuyamos, v. gr., la causalidad de quemar sabiendo que si apretamos

fuertemente con la mano un hierro rusiente nos quemará y se producirá en la mano el sentimiento del dolor como Efecto?

Complemento doctrinal.

581 Los llamados «ocasionalistas» propiamente no niegan que sea objetivo el contenido expresado por el concepto de Causa y que haya Causas; lo que hacen es restringir su ámbito; algunos reservando la Causalidad sólo para los vivientes, otros para los espíritus, los más estrictos sólo a Dios.

Generalmente lo que les ha llevado al ocasionalismo ha sido haber entendido mal *la noción de Acción* (es decir, aquello con que causa la Causa, «id quo causa causat», o ejercicio de la Causalidad) que tomaron en sentido racionalista, según veremos más adelante (nn. 663-671), con lo cual, ante las dificultades de explicarla de acuerdo con sus principios, optaron por atribuir toda Acción a Dios, que produciría los Efectos con ocasión de ciertas condiciones humanas, v. gr., algunas escuelas árabes y N. MALEBRANCHE (1638-1715), o bien concibieron toda Acción entre los cuerpos como mera comunicación local de un Movimiento de uno a otro, según DESCARTES, o hasta negarla a todos los cuerpos, como A. GEULINCKX (1625-1669), o bien admitieron sólo actividad inmanente en los seres conscientes, reduciendo por lo mismo toda Acción transeúnte a ser una expresión de «armonía preestablecida», como LEIBNIZ.

No nos es preciso dar Demostración especial contra los ocasionalistas, sino sólo notar que las Demostraciones antes aducidas para probar que hay Causas, junto con lo demostrado en Criteriología sobre la objetividad de nuestro conocimiento espacio-temporal, sirven para rechazar esta doctrina.

En los casos en que el ocasionalismo es estrictísimo, hay otros motivos de Evidencia, como es que habrían de atribuir a Dios el acto vital (o Acción, ejercicio de Causalidad) con que el viviente vive, lo cual es absurdo, pues no habría diferencia entre vivir y no vivir; habrían de atribuir a Dios el pecado; el hombre no tendría ningún mérito por sus actos buenos, etc.

Objeciones.

582 1. Si los datos de los sentidos sólo nos dan, v. gr., que una esfera en Movimiento se acerca a otra, y después del contacto con ella la segunda avanza, entonces no podemos conocer la Causa. Pero así es según los datos de los sentidos. Luego no podemos conocer la Causa.

Resp.: *Dist.* la *Mayor*: añadiendo a los Sentidos la Cogitativa y la ayuda del Entendimiento no podemos percibir la Causa «quoad *an sit*», lo *Niego*; no podemos percibirla «quoad *quid sit*», *Subd.*: no puede nuestro Entendimiento conocerla «quoad quid sit» bajo las nociones generales dadas de que es aquel ser que estando ya en Acto en cuanto a algo, da a otro la determinación o Razón Suficiente requerida para que sin contradicción exista, lo *Niego*; no puede conocer exhaustivamente la misma Causalidad, lo *Concedo*.

2. Si dar el ser a otro es propio de Dios, nadie fuera de Él puede causar. Pero dar el ser a otro es propio de Dios. Luego nadie fuera de Él puede causar.

Resp.: *Concedo* la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: dar a otro el ser, con total independencia, *Concedo*; dárselo dependientemente de las leyes de la Causalidad, y con el Concurso divino, *Niego* de igual manera *Dist.* el *Consecuente*: es propio de Dios causar con absoluta independencia, lo *Concedo*; con dependencia de las leyes de la Causalidad y del Concurso divino, lo *Niego*.

TESIS 5.ª: TAMBIÉN HAN DE ADMITIRSE LOS CONCEPTOS DE CAUSA FINAL, MATERIAL, FORMAL Y EJEMPLAR.

Nexo con la tesis precedente.

583 Después de exponer la noción de Causa, que ante todo se aplicaba a la Causa Eficiente por su mayor Evidencia, es preciso exponer ahora las de las Causas Final, Material y

Formal, que también concurren a la producción del Efecto y merecen el nombre de Causas.

Se ha de examinar finalmente la noción de Causa Ejemplar, y ver si ha de integrarse en alguna de las precedentes o es una quinta Causa, distinta de las cuatro anteriores.

PRIMERA PARTE : LA CAUSA FINAL.

Estado de la cuestión.

584 Hemos señalado a propósito del Principio de Finalidad dos aspectos con los cuales podíamos considerar la conexión del Agente con el Término o Efecto de su Acción : a) *Sentido «incoativo»* : no es mero azar, sino es la conexión llamada «Naturaleza» la que hace que el Eficiente produzca tal Efecto ; en este sentido «prescindimos» de saber si esta conexión con determinada Perfección del Efecto es obra de Entendimiento y de Voluntad, o no ; b) *Sentido «pleno»* : si bien se requiere que no sea «mero azar la especificación del Término, sino que haya una determinación o conexión, que llamamos «Naturaleza», no obstante esta explicación es sólo provisoria o un primer paso, pero no puede ser la última : porque así como la «constancia» (o «leyes», expresión de que hay determinación a ella) observadas a posteriori, y la «Perfección», lo mismo como la razón a priori de que ha de haber cierta constancia y Perfección, nos dan en algo la Razón Suficiente, no obstante no nos dan la plena, porque ocurre la pregunta : ¿por qué una Naturaleza ciega tiene tan maravillosa Perfección, ya que no basta que «dé lo recibido» o «mueva como movida», si no explicamos la raíz de que lo ha recibido o de que es movida? Decíamos antes que la respuesta que corta la instancia a una nueva pregunta igual era la necesidad de que el Primer Agente no actuase por una determinación recibida o ciega, sino Consciente : que él mismo se la diese, es decir, que procediese por la *Visión* del Bien y por el *Amor* a él.

Ahora tomamos de nuevo estos dos aspectos y decimos :

la determinación en sentido «incoativo» del Agente respecto del Efecto que va a producir con su Acción, hace que este Efecto pueda ser llamado Fin; pero como tal «prescinde» de si es o no es también Causa Final; cuando se le añada el sentido «pleno», según el cual el Agente actúa por la Visión y Amor o Voluntad de producir la Perfección del Efecto, entonces este Fin merece ser llamado «Causa Final», es decir, cumple los requisitos antes descritos cuando señalamos la Definición de Causa.

585 Hay que recordar, no obstante, lo que ya se dijo (n. 500), ahora no pretendemos demostrar que «todo Agente tiene Causa Final»: esto se trató antes, a propósito del Principio de Finalidad (n. 558); solamente decimos que *cuando suceda* que un Agente actúe movido por el Amor al Fin, éste merecerá ser llamado Causa Final de la producción de aquel Efecto.

Nociones.

586 I. *Fin* es aquello a que se ordena un ser u operación.

Causa Final es aquel Fin *por cuya Bondad conocida y amada hace algo el Agente cognoscitivo.*

Aunque la noción de Causa Final añade algo a la noción de Fin, de modo que no todo Fin es Causa Final, no obstante, para abreviar, llamaremos corrientemente «Fin» aquello que también es Fin en sentido de Causa Final, y se entenderá por el contexto cuándo se toma como Causa Final.

587 II. Al observar la conexión del *Agente o de su Acción* con su Fin, pueden señalarse dos casos: que la misma *Naturaleza* de un ser esté ordenada o conexa (ya sin previo Conocimiento y Amor, ya con previo Conocimiento y Amor) con un Término; o bien que el Agente esté *libremente tendiendo en aquel caso* a la producción del Término. Según esto tenemos dos clases de Fin:

Fin de la obra («Finis operis») o también *intrínseco* es aquel Término a que se ordena un ser o una operación, por su misma Naturaleza. Así, v. gr., el Fin de la obra de dar

limosna es aliviar al pobre; y el fin del reloj, y de la operación de construirlo, es que señale las horas.

Fin del operante («Finis operantis») o también *extrínseco* es aquel Término a que se ordena un ser u operación por la expresa intención particular del operante. Así, v. gr., el Fin del que da una limosna puede ser la vanagloria de dadivoso, o al contrario la Vida Eterna; y el Fin de las acciones de construir un reloj, y del reloj en cuanto construido por ellas, puede ser obtener una ganancia comercial.

588 *Observación.* Como es evidente, si un Agente procede *conscientemente* (viendo y queriendo hacer lo que hace), entonces el Fin de la obra es también Fin del operante; por ello, v. gr., si alguien conscientemente hace un acto que *por su misma naturaleza* (es decir, con influjo «por sí» en el Fin de la obra) está conexo con un Término malo, no es admisible decir que él «no lo quería» (Fin del operante), como si un hombre da un veneno a otro conscientemente de lo que hace, es inútil que diga que no pretendía matarle (Fin del operante), pues el Efecto que está en conexión de Naturaleza con esta Acción es también Fin del operante.

Si en cambio un ser o Acción no tiene nexo intrínseco o de Naturaleza o «por sí», con un Efecto, sino «accidental», entonces puede suceder que el Agente *pretenda* sólo aquel Efecto que está connexo «por sí», y meramente *prevea* el otro Efecto «accidental», no queriéndolo positivamente, sino permitiéndolo. Aunque este Efecto accidental sea malo, si hay motivo proporcionadamente grave para permitirlo, habrá «algunos casos» en que con ciertas condiciones será moralmente lícito al Agente hacer aquella Acción de doble Efecto.

Esta doctrina es sumamente interesante no sólo jurídicamente, sino también en Teología Moral. Su explicación última está en las nociones que hasta aquí hemos visto.

589 III. Observando en qué sentido se habla del Término o Efecto que se produce, éste se subdivide en tres clases:

a) *Fin objetivo* (o «*que* se obtiene»; «finis *qui*»): es aquel Bien que se va a obtener, v. gr. la salud como Fin del médico, de la medicina y de la Acción de dársela al enfermo.

b) *Fin subjetivo* (o «*para quien* se obtiene»; «finis

cui») : es aquel Sujeto a cuyo bien se dirige aquel ser o Acción, v. gr. el enfermo.

c) *Fin formal* (o «*con que* se obtiene» ; «finis *quo*») : es definido por algunos como aquel instrumento o aquel medio «con que» se obtiene el resultado de la Acción ; por otros es definido como el conjunto del Fin «que» y «para quien», pues este conjunto es lo último «con que» se obtiene el resultado de la Acción, v. gr. no sólo la medicina, ni sólo el sujeto, sino el conjunto de la medicina y la sanidad ya poseída por el sujeto es el Fin con que se obtiene aquello a que tiende toda la Acción. En este último sentido el Fin total es Fin formal, del cual los otros son partes.

IV. Respecto de la sucesiva concatenación de unos Fines con otros se divide en *Fin próximo* (aquel que no exige la consecución previa de otro, v. gr. levantarse y tomar una medicina) ; *Fin intermedio* (aquel que exige la obtención previa de otro y se dirige a la consecución de un tercero, v. gr., con la medicina calmar el dolor de cabeza ; y se dirige a un tercer fin que es poder leer un libro), se llama *Puro medio* si de ninguna manera se pretende por sí, sino sólo por su conducencia a otro (v. gr. si aquella medicina era muy amarga) y *Fin último* (aquel en que se detiene la intención del Agente, v. gr. poder aprender una Ciencia), el cual puede ser no sólo *relativamente último* (si se detiene en él la intención actual y expresa del Agente), sino *absolutamente último* (si a él se dirige todo otro, ya por una intención explícita ya implícita o virtual, ya por la misma naturaleza de las cosas, que es la glorificación de Dios).

Diversas doctrinas.

590 Los mismos que se oponen al Principio de Finalidad (n. 559), aunque de suyo pudieran negar aquél y no negar la Causa Final, porque ésta dice menos (n. 566), no obstante, de hecho suelen también oponerse a la noción de la Causa Final.

Grado de certeza.

591 Que hay que admitir el concepto de Causa Final, es metafísicamente cierto, como mera Deducción del Principio de Finalidad y del hecho de que hay actividades o Acciones.

Demostración.

592 I.ª *Deducción a partir del Principio de Finalidad y de la experiencia.* — Si *a)* «todo Agente actúa por un Fin» ; y *b)* existen actuaciones = entonces hay que admitir que hay Causas Finales.

Es así que *a)* «todo Agente actúa por un Fin» ; y *b)* existen actuaciones.

Luego hay que admitir que hay Causas Finales.

Menor: a) Ha sido demostrada antes, y por cierto no sólo en el sentido «incoativo» de por lo menos conexión natural (n. 562), sino también en el sentido «pleno» de conexión por ver y querer el Término (n. 563), que es el que interesa en nuestro caso.

b) Es evidente en la experiencia que por lo menos alguna vez existen en nosotros mismos actuaciones conscientes, con conocimiento previo del Fin y deseo de alcanzarlo.

Mayor: es decir, si hay estas dos condiciones, se da lo requerido para que se cumpla en algún caso actual la Necesidad o Ley expresada por el Principio de Finalidad.

593 II.ª *Por aplicación de la Definición de Causa.* — «Aquel Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro» = es Causa.

Pero el Fin por cuya Bondad conocida y amada hace algo un Agente cognoscitivo = es «aquel Principio que con Prioridad de Naturaleza influye «por sí» en la Existencia de otro».

Luego el Fin por cuya Bondad conocida y amada hace algo un Agente cognoscitivo = es Causa.

Mayor: es la Definición de Causa, antes establecida (n. 576).

Menor: a) Con Prioridad de Naturaleza da el ser a otro : nos consta por la experiencia que *algunas veces* (no decimos ahora que «siempre», porque esto pertenece a la noción del Principio de Finalidad, y no se requiere para que haya Causas Finales) el amor de una Perfección, atrayendo la Voluntad, nos impulsa o mueve a actuar eficientemente en la Producción u obtención de un Término ; luego por lo menos es un determinante parcial (es decir, junto con la Causa Eficiente, etc.) de la existencia del Efecto ; v. gr., quien estudia por conseguir una Ciencia, o un título académico, o por servir a Dios.

b) Con influjo «por sí» : pues efectivamente, *algunas veces* sucede que determinándose el Agente a proceder eficientemente en la Producción o en la consecución de un «gran» Bien, éste produce en el Agente un «gran» Amor a él, y con ello se determina o mueve a poner eficientemente por obra un Término de «gran» Perfección ; luego el Fin ha influido en la «especificación» del Efecto, no solamente determinando «que se dé», sino también en cuanto a su Perfección ; v. gr., en el santo, conocer claramente un Bien Inmenso como es Dios, produce en él un gran Amor, y éste a su vez le determina a grandes Acciones, con las cuales obtendrá un gran Bien.

Complemento doctrinal.

594 No basta que haya un Agente para que actúe. Ahora bien, el *ejercicio* de la Causa, o Causalidad, o aquello con que la Causa causa algo, es llamado «Acción».

Más adelante (nn. 672-673) hablaremos de la Acción, refiriéndonos sobre todo a la de la Causa Eficiente. Ahora hay que decir algo sobre la de la Causa Final.

La Causa Final no ejerce su influjo *físicamente* : éste se debe a la que hemos llamado Causa Eficiente (n. 576) ; lo ejerce *moralmente*. Con esta última expresión queremos decir que la misma acción física *en cuanto está impulsada o movida* por el Amor al Bien lleva la Acción de la Causa

Final o impulso volitivo que ella ha determinado; ejerce, pues, su Acción *impulsando o moviendo por el Amor al Bien* y requiere previamente que haya un Eficiente y que conozca el Bien.

Objeciones.

595 1. Si Dios, como Infinito, no puede ser movido o impulsado por nadie; ni le falta un Bien a que pueda tender para buscarlo, no puede aplicársele la noción de Causa Final Pero Dios es Infinito y no le falta ningún Bien. Luego no puede aplicársele la noción de Causa Final, cuando produce algo.

Resp.: Dist.: no puede aplicársele *unívocamente* la noción de tener Causa Final, lo *Concedo*; no puede decirse *analógicamente* que la tiene, lo *Niego*. — Dios, en efecto, *a)* más que Causa Final (si ésta fuera entendida como en los seres finitos) tiene *Razón Final*, es decir, tiene la Perfección de obrar razonablemente con plenísima autoposesión; por tanto no es «movido» en el sentido de que antes *no tuviese en sí esta determinación y después la tuviese*; pero sí, en sentido analógico, en cuanto que su Acción procede de la Visión del Término y del Amor de su consecución; *b)* en cuanto a lo segundo, ya se verá en Teología que el Fin de la Creación sólo puede ser Él mismo, porque fuera de Él no hay ningún Bien independientemente de Él, y por ello sólo puede pretender su Gloria como Fin *último*; de lo contrario ya no sería Dios. Éste es, pues, el Fin «de la obra» (o Mundo) y a la vez Fin «del operante» (o de Dios), Fines que se identifican plenamente; pero esto no impide que por razón de la finitud del ser creado, éste, sí, pueda conseguir una ventaja o Bien que no tenía, su Felicidad; también Dios lo pretende como Fin «para quien» se hace la Creación, de suerte que la comodidad, o Bien, no es para Dios, sino para el ser creado; Él, como es Infinitamente Bueno, tiene como propio suyo difundirlo, hacer el Bien de otros, creando por Amor, de manera que sea conforme a la naturaleza del ser

finito (es decir, con posibilidad de corrupción o Mal) y según la naturaleza del ser *libre* (cuyo paso de Potencia a Acto, en cuanto libre, no es «hacer» sino «merecer amando el Bien» : así realiza Dios plenamente todo lo que importa de Perfección la noción de Causa Final, y no tiene lo que hay en ella de imperfección si es entendida según el modo propio de los seres Contingentes.

2. Aquello que no existe no puede ser Causa de sí mismo. Pero el Fin por producir es algo que no existe. Luego el Fin por producir no puede ser Causa de sí mismo.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si no existe física ni intencionalmente no puede ser Causa, lo *Concedo* ; si no existe física, pero sí intencionalmente, *Subdist.* : no puede ser Causa física, lo *Concedo* ; no puede serlo moral, de nuevo *Subdist.* : no puede ser Causa de sí mismo en cuanto a existir físicamente, lo *Concedo* ; no puede serlo en cuanto existe intencionalmente, lo *Niego.*

Segunda parte: Las Causas Material y Formal.

Nexo con la parte precedente.

596 Estamos tan acostumbrados a la claridad con que se nos presenta en nuestra experiencia cotidiana la Causa Eficiente, que muy fácilmente imaginamos así toda Causa. Como con la mano empujamos una puerta para que se abra, o como movemos un bastón para apartar una piedra, así imaginamos que proceden todas las Causas.

Esta imaginación popular tiene consecuencias muy graves ; por ejemplo, que al concebir al hombre como formado por Materia corporal y Alma espiritual, imaginemos también que su Alma actúa sobre la Materia corporal así como si desde fuera estuviera empujando el cerebro o los nervios. De esta exageración viene fácilmente después por reacción opuesta el negar la Acción y por tanto la noción de Causa ; o bien caer en el materialismo : ambos extremos se siguieron de la exageración cartesiana, el ocasionalismo de A. Geulinckx y el materialismo de Lamettrie.

Para evitar estos malentendidos damos dos nociones: una en la tesis de la Acción, para explicar qué importa la noción de Acción desde el punto de vista metafísico (n. 663); otra la damos ahora, integrando el elemento Potencial y Actual que ya vimos en la explicación del Movimiento, dentro de las Causas.

Estado de la cuestión.

597 I. En esta cuestión ayuda tomar un ejemplo clásico, no como si lo explicase todo, sino como base de que partir para ir después completándola: el escultor está delante de una masa de mármol con la cual quiere formar la estatua de Sócrates.

1.° Aquella Materia está en Potencia respecto de cualquier figura o Forma que se quiera educir: las contiene todas en Potencia; en Acto ninguna de las que el escultor educirá.

El escultor golpea con el cincel aquel bloque dándole una determinación modal, es decir, educiendo de la Materia aquella Forma que quiere, o actuando la Materia en cuanto a aquello: la imagen de Sócrates. Aquella Materia, en cuanto es un Sujeto potencial o *Principio determinable* que recibe la Acción del Eficiente para que la Forma se eduzca de ella, es *Causa Material «extrínseca»*. Se entiende: «extrínseca» respecto de la Forma que se educirá.

2.° La Forma que se ha educido, como en este caso es Accidente modal y no puede existir sin inherir en un Sujeto, queda, una vez educida como Principio *determinante* de la Materia, para que el Todo sea imagen de «tal» hombre y no de otro: es *Causa «intrínseca»*. Se entiende: «intrínseca» respecto del Todo que así se constituye o mármol «figurado».

3.° Por tanto, aquella Materia considerada no como antes, Sujeto que había de recibir la Acción del Eficiente para que se edujese de ella la Forma, sino considerada tal como está ahora, educida ya la Forma, queda como Sujeto de inhesión (n. 454) de la Forma y *Principio determinable*

o Potencial, que recibiendo esta determinación o Acto, junto con él forma el Todo : es *Causa Material «intrínseca»*. Se entiende : «intrínseca» respecto del Todo que así se constituye o mármol ya figurado.

598 II. Como está claro, el ejemplo citado se refiere a la educción de un *Accidente modal* y con ello se refiere también a la constitución de un *Todo accidental* ; por tanto, la Materia de que se educía era una Substancia que ya existía, que podríamos llamar «Substancia segunda». Pero Aristóteles extiende esta concepción a todo cambio, hasta el cambio Substancial.

Entonces se retocarán en parte las nociones : la Forma que se educirá ya no será un Accidente, sino una Forma substancial (en los animales, vegetales y en el cambio substancial del inorgánico) ; y la Materia extrínseca de que se educirá ya no será «Materia segunda», sino «Materia prima», es decir, en Potencia respecto de todas las Formas substanciales ; y por tanto, será físicamente imposible que esta Materia prima como tal exista, sin una Determinación o Forma substancial.

Ya hemos observado que no todas las aplicaciones de la Teoría Potencia-Acto tienen la misma Certeza (n. 432). Esta última aplicación de la teoría para el cambio substancial será examinada de nuevo en Cosmología para los inorgánicos, o hilemorfismo (n. 724) y en Psicología para el viviente.

Nociones.

599 *Acto, Potencia* ya fueron definidos (n. 417).

Causa Material «extrínseca» es aquel Principio determinable que *recibe* («patitur») la Acción de la Causa Eficiente y así contribuye a que se eduzca de ella la Forma, ya Accidental, ya Substancial.

Como es obvio, el Alma humana, como espiritual, no puede ser educida de la Materia, sino que ha de ser creada por Dios, y por tanto, no tiene Causa Material extrínseca.

También es fácil comprender que cuando se dice,

v. gr., que una Substancia espiritual (Alma humana, Angel) es Causa Material extrínseca de que se educen como Accidentes sus Pensamientos, Voliciones, Sentimientos, no se toma la expresión «Causa Material» como si realmente fuera Materia, sino Potencia.

Causa Material «intrínseca» es aquel Principio determinable que es *informado* por otro Coprincipio, determinante o Actual, con el cual causa el Efecto, que es constituir el Todo.

Se trata aquí no de la Materia «remota», sino de la «próxima», es decir, de aquella que permanece toda en el Efecto o Todo constituido por ella y por la Forma. Ya dijimos que recibe el nombre de Sujeto de Inhesión, de Sustentación y de Pura Información, según los casos (nn. 452-454).

Causa Formal es aquel Principio determinante que, *informando* o actuando la Materia, constituye con ella el Efecto o Todo.

Diversas doctrinas.

600 No es preciso repetir las doctrinas que vimos a propósito de la Teoría general Potencia-Acto (n. 421), porque aquí se reproducen las mismas tendencias entre los filósofos; dígase también de las que fueron expuestas en otras aplicaciones de la misma Teoría, como con ocasión de la Substancia.

Grado de certeza.

601 No todas las aplicaciones de la Teoría Potencia-Acto tienen la misma Evidencia y Certeza, antes oscilan entre casos metafísicamente ciertos y otros cuyas aplicaciones caen dentro del orden de la mayor o menor probabilidad.

Si prescindimos ahora de estas determinaciones ulteriores de la doctrina, para ceñirnos sólo a lo central y fundamental, podemos decir que admitir que los dos Coprinci-

pios requeridos para explicar el Movimiento o Hacerse de los seres, son Causas, es metafísicamente cierto, pues es mera Deducción de lo que se demostró sobre el Movimiento (n. 422) y sobre la noción de Causa (n. 576).

Demostración.

602 I. *Causa Material «intrínseca» y Formal.*

«Aquel Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro» = es Causa.

Pero la Materia «intrínseca» y la Forma = son un «Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro».

Luego la Materia «intrínseca» y la Forma = son Causa.

Mayor: es la Definición de Causa, antes establecida (n. 576).

Menor: a) Tienen Prioridad de Naturaleza, pues dan el ser a otro «inadecuadamente» distinto (nn. 571 y 455), ya que el ser del Todo depende de que haya Partes unidas.

b) Con influjo «por sí»: en cuanto a la Forma o Acto es evidente, porque precisamente de la Forma depende la especificación o Perfección que tendrá aquel Todo que tal Forma informando constituye; en cuanto a la Materia o Potencia, también es claro porque, por lo menos, «cierta» Perfección esencial o cuasi-genérica la da el Todo, v. gr., para los Cuerpos ser extensos, pues la Cantidad, si bien fluye del Todo, sin embargo, en la Materia tiene la raíz de que del Todo fluya.

603 II. *Causa Material «extrínseca».*

«Aquel Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro» = es Causa.

Pero la Materia «extrínseca» = es «un Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro».

Luego la Materia «extrínseca» = es Causa.

Mayor: es la Definición de Causa, antes establecida (número 576).

Menor: a) Tiene Prioridad de Naturaleza y da el ser a otro, pues si bien la Potencia *en cuanto Potencia* «non agit, sed patitur», «no actúa, sino es actuada», no obstante, 1.°, aun «recibiendo», también analógicamente «hace algo» (recibir), es decir, contribuye a la educción de la Forma (para Suárez no hay Potencia que sea «pura Potencia» : será Potencia respecto de las Formas por educir, pero tiene siempre en sí algo de Acto existencial, n. 443) ; 2.°, la Materia segunda, o Substancia completa existente, respecto de los Accidentes con que se actuará, ya diremos a propósito de la Acción (n. 674) que si bien «en cuanto recibe» no da, de hecho materialmente también actúa sobre el Agente.

b) Con influjo «por sí», pues tiene cierta parte en la Inteligibilidad de la Forma que se educirá ; v. gr., de la Potencia que es Materia sólo se podrá educir un Acto que sea material ; del Espíritu, un Acto espiritual ; de la Materia Segunda depende mucho más la naturaleza del Acto que se educirá, según ya vimos (n. 562).

Complemento doctrinal.

604 I. Es del mayor interés comprender el punto *central* y *fundamental* de esta cuestión, aquel que consiste en advertir lo que ya varias veces hemos indicado : que precisamente la división del Ser en Acto y Potencia es lo que realiza la *Analogía* del Ser (nn. 410-416), la cual se cumple *no sólo en el Hacerse* de los seres («in fieri entium»), sino también *en el estar ya constituidos* («in facto esse»).

Ahora bien, habiendo ya observado antes las contradicciones que se siguen inevitablemente si alguien quiere explicar el Hacerse de los seres sin contar con la noción de Potencia pasiva (n. 410 ss.), ahora bástenos ver que de modo semejante se seguirán si alguien no cuenta con la Analogía, al considerar los seres *ya constituidos*.

En efecto, el univocismo racionalista considera que el Todo no es más que *una suma*, y cada uno de los sumandos *queda después cualitativamente como antes* : es decir, dirá

«Ser» del Todo unívocamente, como de cada una de sus Partes. Ésta es, v. gr., la concepción de Descartes, según la cual en el hombre están el Alma y el Cuerpo *yuxtapuestos* como meros sumandos; entonces la actuación del Cuerpo en el Alma, es inadmisible, como también la misma noción de Acción; y la del Alma en el Cuerpo según se ve en aquellos filósofos que, quedando con fuerte mentalidad cartesiana, habían de concebir el Principio Vital de los Vegetales como una especie de geniecillo oculto en la Materia, que la moviese desde fuera como con la mano y un bastón movemos una piedra.

En realidad el Todo que se forma no es una mera suma, sino de Perfección específicamente superior (nn. 336, 454, 456-458), del cual analógicamente se dirá que es Ser; por tanto, no «existe» la Materia del hombre, ni «existe» su Alma (mientras viva), sino que «existe» el Hombre; la Materia y el Alma, como unidos substancialmente, sólo «coexisten», es decir, analógicamente (n. 728).

II. Ahora bien, como «operari sequitur esse», «operar sigue según el ser», si propiamente no «existen», propiamente no «operan»: sólo «opera» el Todo. Por tanto, la Causalidad de la Forma y de la Materia *se ejerce por la Unión* constituti va del Todo, es decir, entregándose para constituir el Todo; y es el Todo no sólo el Principio de Acción (Naturaleza), sino aquel a quien, por consiguiente, se le ha de atribuir la Acción (Hipóstasis).

III. Con esto está en conexión lo que suele llamarse Efecto Formal: es aquel que se da *por la mera comunicación de la Forma a la Materia informándola*. Se distingue entre Efecto Formal *Primario* (es la misma constitución del Compuesto o Todo) y *Secundario* (aquel que «resulta» a modo de Propio, de la constitución del Todo), v. gr., la impenetrabilidad de los cuerpos, expulsión «per accidens» de las Formas incomposibles, etc. Hay, por tanto, contradicción en que no se dé el Efecto Formal Primario (pues si hay un ser, existen las Partes de su Esencia que lo constituyen; y por lo mismo es contradictorio que estén ellas unidas, sin que haya el Efecto Primario que es aquel Todo); pero no implica contra-

dicción que un Agente Superior (Dios) impida el Efecto Formal Secundario, pues aunque una Substancia tenga la exigencia radical de manifestarse, actuarse, modificarse por sus Propiedades, puede Dios no dar su «concurso» para esta expansión, u «oponer un obstáculo», o actuar una Potencia obediencial con un Concurso no exigido, etc., y entonces no se dará el cumplimiento de aquella exigencia radical, que, como «radical», quedará siempre.

Objeciones.

605 1. Si la Materia y la Forma no tienen, según lo dicho, ninguna Causalidad cada una respecto de la otra, no son Causas. Pero no tienen ninguna, cada una respecto de la otra. Luego no son Causas.

Resp.: Dist. : Si no tienen ninguna Causalidad *extrínseca* a modo de Causa Eficiente, ni *intrínseca* a modo de Causa Material y Formal que actúan por medio de su unión, lo *Concedo* ; si no tienen ninguna Causalidad *extrínseca,* pero la tienen *intrínseca,* no son Causas, lo *Niego.*

2. Aquello que no existe, no puede ser Causa. Pero, según la tesis, el Alma del hombre y su Materia corporal, no existen. Luego no pueden ser Causas.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si no existen en aquel momento de razón en que con Prioridad de Naturaleza constituyen el Todo, lo *Concedo* ; si existen en aquel momento de razón en que con Prioridad de Naturaleza constituyen el Todo, *Subdist.* : de suerte que, después de constituirlo, por lo menos *con-existen,* y en este sentido *con-causen* todavía el Todo y por él sus Efectos Formales, lo *Niego* ; de suerte que ni siquiera *con-existen,* o sea analógicamente, entonces no son Causas, lo *Concedo.*

TERCERA PARTE: LA CAUSA EJEMPLAR.

Nexo con la parte precedente.

606 Aristóteles hace mención de cuatro Causas, según ya vimos (n. 569). No obstante, corrientemente se habla de otra Causa: la Ejemplar. Es preciso examinar si el Ejemplar es Causa; y en caso de que lo sea, si es una Causa nueva, o bien si se ha de añadir a algunas de las anteriores (n. 583).

Estado de la cuestión.

607 I. Cuando estudiábamos la Causa Final (n. 584) vimos que puede tomarse el Fin en dos sentidos: «incoativo» y «pleno»; si lo tomamos en el primer sentido, como equivalente a conexión *natural,* prescindimos de si esta conexión es totalmente ciega o de si supone una ordenación radical consciente; si lo tomamos en el segundo sentido, como equivalente a conexión que es *consciente,* llamamos a este Fin con el nombre de Causa Final.

La Causa Final así entendida comprendía dos elementos:

1.° *Conocimiento* del Efecto a cuya consecución iba a moverse el Agente;

2. *Amor* él para que fuera impulsada la Voluntad de suerte que determinase la aplicación de fuerzas «eficientes» o físicas.

608 Estos dos aspectos también habían sido anotados al hablar antes del Principio de Finalidad en sentido «pleno» (n. 558).

No obstante, observábamos que el constitutivo propio de la Causa Final sólo era el segundo; y por esto decíamos que lo que movía el *Amor a la Bondad o Perfección* del Término era lo que merecía llamarse Causa, porque *impulsando* el Agente, determinaba la existencia del Término; el primer elemento, en cambio, a saber, el Conocimiento del Efecto, *quedaba no como constitutivo de la Causa Final, sino como prerrequisito,* por cuanto es condicion necesaria para que

se pueda Amar algo con impulso libre y consciente, que sea previamente conocido.

Ahora precisamente tomamos este primer aspecto, que en rigor no era constitutivo de la Causa Final, sino sólo algo previo, y nos preguntamos, ¿no se cumplirá la noción de Causa también *en el mismo Conocimiento* de aquella Perfección que se va a producir o poseer?

Como se ve, no se trata del mero Conocimiento, sino del Conocimiento *que dirige* el Agente en la producción eficiente de algo.

609 II. Se comprende por qué razón Aristóteles hablaba poco del Ejemplar. Él llegó a demostrar la Existencia del Primer Motor Inmóvil; pero no llegó a la noción de que fuese Infinito en Perfección y Necesario; por tanto, tampoco conocía la Creación a partir de la nada, es decir, en cuanto al mismo Ser; consiguientemente, este Primer Motor, si no era Creador, no tendría en sí Verdad Metafísica, sino Lógica; pero con Verdad Lógica no podía conocer los seres cambiantes, pues en este caso Él mismo habría tenido que cambiar su Conocimiento; es decir, ya habría sido «movido», no habría tenido la Perfección de Motor inmóvil; por tanto, así como no tenía Ejemplar de los seres, ya que no los había creado, tampoco podía tener Verdad lógica de ellos; y por tanto, tampoco Providencia.

Platón, en cambio, admitía otros elementos: las Ideas de las cosas existentes, Ideas inmutables y eternas, que colocaba en un mundo separado. San Agustín las admitió, pero modificando esta doctrina: en vez de ser Ideas que existiesen cada una por separado, las consideraba Ideas de Dios: siendo Infinito en Perfección, podía producir sin nada presupuesto que resistiese a su Acción; no le era preciso tener que contar con algo dado, que le limitase, sino por Creación, en cuanto al mismo Ser, y según leyes radicadas en el mismo Dios; por tanto, había de tener en sí el *Ejemplar de las cosas*, y esta Verdad Metafísica que no le haría depender a Él de las cosas, sino las cosas respecto de Él (pues en sí mismo las conocía tal como eran), daba también razón de la Providencia: nada podía escapar a su «previsión», y

por tanto, a su «provisión» con que lo dirigía todo a su último Fin.

610 Estas nociones, por un lado, concordaban muy bien con los datos de la Revelación Divina; y por otro, se armonizaban con los de la Filosofía antigua y los completaban maravillosamente, aunando a Aristóteles y a Platón en una síntesis superior. Que concordaban con la Revelación está claro, porque precisamente enseña que en la Vida íntima de Dios hay un diálogo de tres Personas en la misma Esencia Divina: el Padre, que conociéndose, produce como Término del Conocimiento un Verbo, Infinitamente Perfecto como Imagen de Dios, pero no Esencia distinta del Padre, pues puede haber un solo Dios; si, por tanto, nos revelaba que había de ser realmente distinto como Producido o Engendrado, sería sólo distinto en cuanto Persona, pero en la misma Esencia Divina. El Verbo de Dios era, pues, aquella Persona que procedía por vía de *Entendimiento,* como Imagen del Padre; y por tanto, al crear, sería Aquel «per quem omnia facta sunt», «Aquel por quien han sido hechas todas las cosas», Ejemplar Supremo de toda Belleza y de toda Verdad (*Juan*, 1, 3, 18).

Por otro lado estos datos ampliaban maravillosamente lo que ya conocía la Filosofía antigua, pues llegando a un Acto Puro no meramente en una línea, sino en cuanto a toda Perfección, este Ser era Necesario; luego fundando en sí el mismo Ser, todo lo existente procedería de Él por Creación, y por tanto, había de tener en sí el Ejemplar o Verdad, a cuya imagen depositaba en las cosas la Verdad que con nuestra mente vamos descubriendo, y por la cual, como por vestigio, vamos subiendo hacia Él.

Así se comprende por qué ha tenido tanta resonancia en la Filosofía Cristiana la doctrina de la Causa Ejemplar.

Nociones.

611 *Ejemplar* es aquello a cuya imitación se hace algo (*De Ver.*, 8, 8).

Así como hablando del Fin vimos que podía tomarse en dos sentidos (1.°, *conexión natural* con el Término, prescindiendo de si era consciente o no; 2.°, *conscientemente* por Amor al Bien), del mismo modo podemos aquí tomar el Ejemplar en dos sentidos distintos: 1.°, en cuanto un ser está hecho a imitación de un Ejemplar, prescindiendo de si la Causa que procedía según este Ejemplar lo conocía o no (por ejemplo, la máquina de imprimir grabados reproduce en su impreso un ser del que no conoce nada; las abejas producen sus alvéolos según un esquema fijo del que no saben nada); 2.°, en cuanto un ser ha sido hecho a imitación de un Ejemplar que ha «ejemplarizado», es decir, que con su luz ha dirigido al Eficiente consciente.

Dijimos que no todo Fin era Causa Final; del mismo modo decimos que no todo Ejemplar es Causa Ejemplar, sino el Ejemplar que «ejemplariza».

Causa Ejemplar es *aquella Forma a cuya imitación se hace algo «por sí» y con «intención» por el Agente que se señala su propio fin* (SILVESTRE MAURO, *Q. Phil.*, vol. 2, q. 18).

Diversas doctrinas.

612 Todos aquellos que se oponen a la Causa Final suelen oponerse también a la Causa Ejemplar, como los materialistas, para los cuales sería un elemento «ciego» como el azar de la evolución según necesidades vitales, lo que determinaría la Perfección inteligible del Término.

Algunos hay, como P. JANET, que admiten se requiere en la constitución de los seres del mundo visión ejemplarizante, pero niegan que se requiera la noción de la Causa Final: éstos, pues, admiten la Causa Ejemplar, pero niegan la Final, entendida como Bien que atrae la Voluntad.

Grado de certeza.

613 Habiendo ya demostrado como metafísicamente cierto el Principio de Finalidad, que requería en su sentido «pleno»,

visión del Término ; y constando, por otra parte, en nuestra experiencia que a veces procedemos conscientemente en la producción de algo, de suerte que nos dirige la luz del Término que queremos imitar o reproducir, es metafísicamente cierta la Deducción de la Causa Ejemplar.

Demostración.

614 I. *El Ejemplar a cuya imitación produce algo el Agente intelectivo que actúa como tal, es Causa.* — «Aquel Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro» = es Causa.

Pero el Ejemplar a cuya imitación hace algo el Agente intelectivo = es «Un Principio que con Prioridad de Naturaleza influye por sí en la Existencia de otro».

Luego el Ejemplar a cuya imitación hace algo el Agente intelectivo = es Causa.

Mayor: es la Definición de Causa, antes establecida (n. 576).

Menor: a) Tiene Prioridad de Naturaleza, pues el Agente cognoscitivo *que procede como cognoscitivo,* tiene ante sí la Idea o Ejemplar a cuya imitación producirá el Efecto (en la presente tesis nos bastaría que «algunas veces» por lo menos proceda así, dejando la demostración de que «siempre» será así, por lo menos en sentido radical, para la tesis del Principio de Finalidad) ; ahora bien, con ello determina, en parte, la Existencia del Efecto.

b) Con influjo «por sí» : porque no sólo determina «que se dé» el Término, sino su Perfección. Cual fuere el Ejemplar con que proceda el pintor, el arquitecto, el ingeniero, tal será (en igualdad de otras circunstancias, y si proceden no distraídos, o impulsados por otros factores inconscientes, sino en cuanto intelectivos) la Perfección o Especificación de su obra. En la vida ascética se señala lo mismo : aquel que con la meditación ha conocido el Divino Ejemplar, tiene, en igualdad de todas las otras circunstancias, una capacidad mucho mayor para que sus obras sean de Perfección adecuada a su Ideal o Ejemplar.

II. *Ejemplar es el «Concepto Formal» que está en la mente del Eficiente.* — El Ejemplar no es la misma cosa externa como tal, ni otra distinta semejante, porque si no son «conocidas» no pueden dar al Agente intelectivo que actúa como intelectivo, la luz para producirlas.

Por la misma razón no parece tan probable que sea el Concepto objetivo como tal, sino el Concepto formal : en efecto, el Ejemplar es «aquello que *próxima* y formalmente dirige con su luz el Eficiente» en su operación, y esto es lo que hace el Concepto formal.

De aquí no se sigue que la obra imite el Ejemplar en su ser *físico,* sino en su ser *representativo* de un Ser o Perfección, que puede ser Ejemplar en sentido *último.*

615 III. *El Ejemplar, como parte del Eficiente, puede reducirse a la Causa Eficiente.* — Se sigue de lo anterior, pues si hemos dicho que el Ejemplar es el Concepto formal del Eficiente, es parte del Eficiente cognoscitivo, es decir, lo hace «próximamente capaz de operar cognoscitivamente», o sea que pertenece a las fuerzas y disposiciones del Eficiente.

No se objete que lo mismo podría decirse del Fin : pues el Fin, cuando el Agente ya está constituido «próximamente capaz de actuar», lo impulsa con su atracción para que *de hecho* actúe, mientras que el Ejemplar lo hace *capaz de poder actuar,* en cuanto a la determinación intelectiva del Término.

Por tanto, si consideramos la Causa Eficiente con esta plenitud, habría que añadir esta nota a la Definición anteriormente dada (n. 576).

Los Autores Tomistas prefieren reducir el Ejemplar a la Causa Formal, pues así como la Forma da *intrínsecamente la especie al Efecto,* así también el Ejemplar, *de un modo extrínseco, especifica el Término* de la Acción ; pero lo llaman «Causa Formal extrínseca», subdividiendo, por tanto, la noción de Causa Formal en intrínseca y extrínseca. Esta manera de concebir también es probable, y se seguiría si antes se hubiera dicho (como ellos opinan) que el Ejemplar no es el Concepto formal, sino la cosa.

Complemento doctrinal.

616 1. Así como dijimos (n. 594) que la Causalidad de la Causa Final, o Acción, consistiría en que el mismo influjo del Eficiente estaba *impulsado* por la atracción del Bien, ahora decimos que, en cuanto aquel influjo eficiente está *dirigido* por el Ejemplar, éste ejerce la Acción que ejemplariza el Efecto.

2. Habiendo desglosado de la Causa Final uno de los dos elementos con que antes la habíamos considerado, el elemento cognoscitivo, uno se pregunta si no podría hacerse lo mismo con el Principio de Finalidad: a saber, reservar el nombre de Principio de Finalidad al aspecto de que *ha de ser pretendida* la conexión con el Término; y entonces nos sería posible formular el *Principio de Ejemplarismo,* cuyo enunciado podría ser así: «Todo el que actúa, actúa con un Ejemplar», o «todo Agente tiene Ejemplar»: se sobreentiende: «analógicamente», o sea «en la misma medida en que sea Causa», como dijimos antes, n. 563, porque si es Agente ciego, tendrá en la naturaleza recibida o en concursos fortuitos sobreañadidos, etc., el Ejemplar que le es «dado», y por tanto, este Ejemplar sería consciente en Aquel que se lo dio sea cualquiera el medio con que se le comunique.

Entendiéndolo así podría efectivamente formularse este Principio Metafísico, y entonces habría de colocarse (consecuentemente con lo que llevamos dicho) como parte del de Razón Suficiente o Causalidad, ya que en el de Finalidad era solamente algo «presupuesto» para que pudiera darse la «atracción» consciente al Fin.

3. Podría también preguntarse alguien por qué razón no hemos tratado de la Causa Ejemplar y del Principio de Ejemplarismo según lo que ahora decimos, al tratar de la Causa Eficiente y del Principio de Causalidad.

La razón es la facilidad pedagógica y la claridad de la exposición. Es mucho más asequible esta manera de proceder; lo cual no niega que pueda seguirse lo que hemos afirmado cuando se tratase de dar una síntesis de conjunto, o en el trabajo de investigación ulterior.

617 4. Precontinencia de los Efectos. Cualquier Perfección puede estar en un ser de dos maneras: formal o eminentemente.

Está *formalmente* cuando se halla en su mismo concepto o Definición: así podemos decir, v. gr., que Dios tiene formalmente sabiduría.

En cambio, está *eminentemente* aquella Perfección que no está en su mismo concepto o Definición, sino de un modo más alto: así, v. gr., no podemos decir que Dios Padre tiene oído para escuchar nuestra voz, porque el concepto de «oír corporalmente» incluye, junto con su Perfección, una imperfección (o mejor, el límite de Perfección que es ser corpóreo); en este caso diremos que Dios Padre tiene oído de un modo «eminencial» o «eminentemente», es decir, de otro modo que contiene en sí toda la Perfección que hay en la noción de «oír», pero sin el límite o imperfección que esta noción importa, si se entiende formalmente.

Se dice que alguien tiene *virtualmente* una Perfección cuando tiene la «virtud» o capacidad de producirla.

De lo dicho se desprende que toda Causa (precisamente porque es Causa) precontiene su Efecto «virtualmente»; y podrá sin contradicción causarlo porque además lo contendrá o bien «formalmente» o bien «eminencialmente».

TESIS 6.ª: LA CAUSA INSTRUMENTAL, QUE «MUEVE EN CUANTO MOVIDA», ES ELEVADA, YA POR UN IMPULSO SOBREAÑADIDO A SU NATURALEZA, YA SIN ÉL.

Nexo con las tesis precedentes.

618 No se trata aquí del estudio de otra Causa distinta de las cuatro que ya han sido expuestas. Se trata *de una manera distinta de actuar,* pues la Causa Eficiente, la Ejemplar, la Final, pueden ser o bien Causa Principal, o bien Causa Instrumental.

La noción de Causa Instrumental o Instrumento es utilísima no sólo para toda la Filosofía, sino de un modo especial

para la Teología, pues ésta echa mano de la noción de Instrumento para estudiar la Causalidad de los Sacramentos, la inspiración del Hagiógrafo, la producción, mediante la gracia, de actos sobrenaturales, etc. Por ello su estudio se hace indispensable.

Estado de la cuestión.

619 I. *Causas Coordinadas y Subordinadas.* — Observamos en ocasiones que no es una sola la Causa que produce un Término, sino que varias concurren en la producción de un mismo Efecto.

Ahora bien, pueden concurrir de dos modos muy distintos: o como Causas Coordinadas, o como Causas Subordinadas: dos caballos son dos Causas Coordinadas en la tracción de un carro, porque ambos son de igual importancia genérica, es decir, ninguna de las dos Causas ha de someterse a la otra; pero el caballo y el conductor que lo dirige son dos Causas, una de las cuales está subordinada a la otra para producir el Efecto que se pretende.

Aquella Causa que se subordina a otra para la producción de un Efecto, se llama Causa Instrumental o Instrumento; la subordinante se llama Causa Principal.

620 II. *Causas Instrumentales «impropiamente» y «propiamente» tales.* — Lo más característico de la Causa Instrumental es (por cuanto está subordinada a otra) que produzca *un Efecto superior a su propia forma*; ésta es la que llamamos Instrumento «propiamente» dicho; si, en cambio, no produce un Efecto superior, sino *igual o menor en Perfección a su propia forma,* entonces o será Causa Principal, o bien Instrumental «impropiamente» dicha.

Por ejemplo, *a)* el lápiz con que escribo produce un Efecto inteligible, superior a su propia Perfección, pues él no tiene inteligencia. De igual modo, el cincel, el hacha, la sierra, etc., son Instrumentos «propiamente» dichos.

b) En cambio, la piedra o pisapapeles que pongo encima de varias hojas de mi mesa para que el viento no se las lleve,

es «impropiamente» Causa Instrumental, pues hay proporción entre su Naturaleza y el Efecto producido, que es ejercer un peso. Lo mismo la tea encendida que sólo requiere ser aproximada a un pajar para producir un fuego como el que ya tenía en sí la tea.

c) Los castores tienen la cola terminada en forma de paleta, con la cual (si es verdad lo que dicen) pueden construir sus madrigueras y presas ; los cuernos del toro le son Instrumentos para defenderse ; los dientes nos sirven para mascar ; las manos, para escribir, etc. Si no estuvieran movidos por un Principio conocedor no podrían ejercer el Efecto total que producen. Es evidente que el animal no conoce el Instrumento «en cuanto Instrumento», y por tanto, es más bien el Creador de su Naturaleza el que los mueve por habérsela dado : pero para el caso presente es igual que sean considerados ellos Causa Principal, o Aquel que les dio la Naturaleza. En todo caso hay Instrumentos «propiamente» dichos.

d) Hay unos microbios llamados de la mixomatosis que producen la muerte de los conejos a quienes se contagian. Si un granjero australiano, para librarse de la plaga de conejos que arrasan sus sembrados, difunde la mixomatosis, la ha usado como Instrumento para un fin, pero es Instrumento «impropiamente» dicho, porque hay proporción entre la Naturaleza del microbio y el Efecto, que es producir el contagio entre los animales y la muerte de muchos de ellos.

621 Como es evidente, no hay un límite tajante entre unos y otros, sino una gradación progresiva : *en la misma medida en que una Causa subordinada ejerza un Efecto de Perfección superior a su Naturaleza, con igual grado será considerada Causa Instrumental «propiamente» dicha.*

En la Tesis tratamos de las Causas Instrumentales «propiamente» dichas, porque la doctrina que les pertenece se podrá aplicar a las otras en el mismo grado en que se acerquen a la noción típica de Causa Instrumental.

622 III. *«Natural» y «Artificial».* — Si observamos los cuatro ejemplos que hemos empleado en el n. 620, veremos

que dos de ellos (*a* y *b*) pertenecen a la Causa Instrumental «Artificial»; otros dos (*c* y *d*), a la «Natural».

Se llama Causa Instrumental «Natural» aquella que ha sido instituida tal por la misma Naturaleza; «Artificial», aquella que ha sido hecha tal por el artificio del hombre.

También es obvio que estas dos nociones sólo se excluyen «en cuanto tales» o sea formalmente, pues nada impide que en un Todo causativo se verifique la noción de Instrumento de tal suerte, que en cuanto a algo sea «natural» y en cuanto al modo sea «artificial», v. gr., en el ejemplo de la mixomatosis, en lo que se refiere al contagio y a la muerte, es Causa «Natural», pero en lo que toca al modo de incubar estos gérmenes, reproducirlos y difundirlos en gran cantidad hay mucho de «Artificial».

623 IV. «*Mueven como movidas*». *Ejerciendo la Acción propia, transmiten el influjo superior.* — Hablando ya sólo de las Causas Instrumentales propiamente dichas, podemos observar uno de los rasgos más típicos de la noción de tal Causa: ¿cómo puede un ser producir un Efecto que le es superior o más Perfecto?

1.° Porque es una Causa que «ut mota, movet»: «mueve, en cuanto movida»: la Causa Principal es la que tiene paridad de Perfección con la Naturaleza del Efecto; ella es la que *eleva* el Instrumento haciendo que transmita este «plus» de Perfección con que producirá un Efecto de Perfección superior a la Naturaleza del Instrumento;

2.° y de tal modo la Causa Instrumental es «elevada» y «movida» por la Principal, que no se trata de una *substitución*, sino que, por el contrario, *ejerciendo el Instrumento su Acción «propia»* (es decir, aquella en que hay paridad de Perfección entre su Naturaleza y *algo* del Efecto) *transmite el influjo «superior»*, es decir, ejerce la Acción de Instrumento propiamente dicho.

En los ejemplos citados se ve claramente que el lápiz ejerce su Acción propia (trazar una raya negra), pero ejerciéndola ejerce la superior, que es que esta raya sea «inteligible», una palabra o frase; el hacha, el cincel, haciendo su Acción propia (que es cortar), ejercen la superior que es

cortar «ordenadamente» para que se obtenga una escultura, una viga; la mano ejerce su Acción propia cuando pulsa las teclas de un piano, pero haciéndolo movida por el músico obtiene un Efecto superior, que es tocar con un orden de Perfección artística.

624 V. *«Elevación» y transmisión del influjo superior por un impulso sobreañadido.* — Si observamos los ejemplos antes señalados de Instrumentos *artificiales* que son Causas Instrumentales propiamente dichas, advertiremos que la Causa Principal les transmite un *impulso,* con el cual quedan *elevadas,* y transmitiendo este impulso o Movimiento, cuando ejercen su Acción propia, así comunican esta «intentio» al Efecto que les será superior: el lápiz es movido por la mano y ésta por el hombre, que actúa como inteligente, el cincel, la sierra, el hacha, el pincel, la máquina de escribir, etc.

Hay acuerdo, en lo dicho hasta aquí, entre las diversas Escuelas de la Filosofía Cristiana. Pero empieza en este punto una diversa manera de exponer la Causa Instrumental en Suárez y los Tomistas: así como en el caso del Instrumento Artificial la Causa Principal *añade un impulso o moción o Movimiento* a la Naturaleza del Instrumento para que éste quede elevado y transmita el influjo superior de la Causa Principal, ¿*siempre* se requerirá esto?, ¿hasta en el caso del *Instrumento Natural*?

Los Tomistas opinan afirmativamente; Suárez opina que a veces sí, otras no; es decir, que no es indispensable que haya en los Instrumentos Naturales un impulso sobreañadido para que se tenga Instrumento propiamente dicho, tal que por verdadera Elevación cause un Efecto Instrumental de Perfección superior, pues a veces puede haber verdadera Elevación y producción del Efecto de Perfección superior, sin impulso sobreañadido.

Es interesante advertir esta dualidad de concepción para que pueda entenderse el porqué de lo que después coherentemente con esto dirán las diversas Escuelas a propósito de cuestiones teológicas, v. gr., a propósito de la «premoción» añadida a actos libres, o en la doctrina sobre el principio

elicitivo de los actos sobrenaturales, que según los primeros sería solamente la gracia, etc.

625 Santo Tomás dice: «Aquellos que carecen de razón tienden al fin por su inclinación natural, como *movidos por otro*, no por sí mismos, ya que no conocen la noción de fin, y por ello no pueden ordenar nada a un fin, sino sólo son ordenados por otro a un fin; pues toda la naturaleza irracional se compara a Dios como un instrumento respecto del Agente principal, según antes dijimos. Y por ello es propio de la naturaleza racional que tienda a un fin, como actuándose a sí misma o conduciéndose a un fin: pero la naturaleza irracional, como actuada o conducida por otro; ya sea al fin aprehendido, como los brutos animales, ya sea a un fin no aprehendido, como en aquellos que enteramente carecen de la noción de fin» (I-IIae, a. 1, a. 2, c); por ello a veces compara la moción consciente de la Causa Instrumental ministerial a la moción propia del Instrumento inanimado, de suerte que por sólo recibir una Naturaleza dirigida a cierto fin «en lugar de *intención* hay Movimiento, con el cual se le dirige por el agente principal» (III.ª, q. 64, a. 8, ad 1; véase I.ª a. 105, a. 3, c. ad finem).

En este sentido, pues, opina Suárez que las palabras: «el Instrumento recibe *una moción*» no es preciso interpretarlas tan literalmente, como si *siempre* hubiese de haber un impulso sobreañadido a la Naturaleza, antes al contrario se cumple la noción de Instrumento entendiéndola según la gran variedad de Causas Instrumentales, que conocemos, con una moción o Elevación que será adecuada a la Naturaleza de cada Instrumento: ya les sea *innata* la fuerza recibida para operar instrumentalmente con su finalismo y fuerzas, ya *sobreañadida*; y si esto último, ya de un modo *permanente* (aun cesando la Acción), ya de modo *fluyente* (es decir, un Movimiento que pasa y cesa): en todos estos casos puede cumplirse la Definición de Causa Instrumental.

Nociones.

626 I. *Causa Principal «propiamente» dicha* es aquella que por virtud Principal, esto es, *más noble o por lo menos igualmente noble* que el Efecto, influye en la Acción por la que se produce el Término.

No obsta que, si es creada, necesita el Concurso de la Causa Primera; porque esto *no es por razón de una especial improporción con su Efecto,* sino por la noción general de lo que importa ser participado. Por lo mismo sería un sentido *muy lato* aquel que tendría la denominación de Causa Principal que se atribuyese a Dios respecto de toda la Creación por cuanto todos los seres dependen de Él en su obrar. En este sentido a veces habla la S. Escritura cuando atribuye a Dios todo lo que sucede (Exod. 11, 10).

Causa Instrumental «propiamente» dicha es aquella que *por un influjo de menor Perfección que el Efecto* lo produce por la Elevación que tiene de parte de la Causa Principal.

II. *Elevación instrumental* es aquel *ennoblecimiento* de eficacia causal que se comunica a la Causa Instrumental *por su unión con la Causa Principal,* aunque a veces no reciba nada *nuevo inherente*; y no obstante queda *movida por ella.* Así, v. gr., la carta escrita por una persona superior sigue siendo aun después de su muerte un Instrumento que produce en nosotros un Efecto superior a lo que ella en sí misma podría producir; o bien el Estado Mayor de un ejército que en el momento de ir a tomar una plaza fuerte, teniendo ante sí diversos planes posibles sobre el orden con que han de atacar las divisiones, escoge uno, con *elección* tan inteligente, que los cuerpos de ejército (que si hubieran procedido aisladamente no habrían conseguido su resultado) lo consiguen, etcétera.

III. *Natural* es aquella Causa Instrumental que como Instrumental procede de la misma Naturaleza, v. gr. la simiente para engendrar una planta o un animal; *Artificial* es aquella que procede del artificio humano, v. gr. una máquina de escribir; *Sobrenatural* es aquella que ha sido ins-

tituida por Dios para obtener un Efecto sobrenatural, v. gr. los Sacramentos, que son Causa Instrumental de la gracia santificante.

IV. *El Instrumento*, por razón de su modo de unión con el Agente Principal, se divide en *Instrumento conjunto* («coniunctum») y *separado* («separatum») : el primero es aquel que ejerce su Acción mediante un *contacto físico* con el Principal Agente (v. gr. el pincel) ; el segundo *sin contacto físico* (v. gr. la Escritura Notarial es un Instrumento jurídico para un Efecto de orden moral ; o en el orden sobrenatural los Sacramentos son Instrumentos de la Humanidad de Jesucristo).

A veces se ha empleado otra terminología, según la cual se llama *Instrumento conjunto* aquel que forma parte de la misma Persona del Agente Principal (v. gr. la mano o el brazo), y *separado* aquel que no forma parte de la misma Persona (v. gr. el pincel movido por la mano).

Diversas doctrinas.

627 Aquellos sistemas que fueron mencionados a propósito de las Causas, podrían repetirse, como es obvio, también aquí.

Entre los Autores Escolásticos hay unanimidad en cuanto al núcleo central y fundamental de la doctrina instrumental, y sólo se diversifican en cuanto a puntos de sistematización o explicación, v. gr. los Autores tomistas que, según hemos indicado, entienden que la Elevación instrumental se da siempre por un impulso sobreañadido, mientras Suárez admite diversidad de mociones elevantes, según requieran los múltiples casos de Causas Instrumentales. Los Escotistas antiguos decían que la Causa Instrumental es sólo «dispositiva», no «perfectiva» (n. 630), mientras que los otros Autores admiten también Causas Instrumentales «perfectivas».

Grado de certeza.

628 El aserto central y fundamental de la tesis es metafísicamente cierto, como mera Deducción de los Principios

de Razón Suficiente y Causalidad, para el caso en que se produzcan Efectos superiores al Agente inmediato que los causa.

Demostración.

629 I. Si *a)* a veces se da la producción de un Efecto de Perfección superior al Agente que lo causa; *b)* y sólo se explica por su subordinación a un Agente más perfecto = entonces Causa Instrumental propiamente dicha es aquella que «mueve como movida» por Elevación o moción del Agente Principal.

Pero *a)* a veces se da la producción de un Efecto de Perfección superior al Agente que lo causa; *b)* y sólo se explica por su subordinación a un Agente más perfecto.

Luego la Causa Instrumental propiamente dicha es aquella que «mueve como movida» por Elevación o moción del Agente Principal.

Menor: a) Consta por la experiencia que a veces sucede así, v. gr., que una máquina produce un Efecto inteligible;

b) Sería contra el Principio de Razón Suficiente que este Agente fuese Causa Principal si no «mueve como movido» por otro que tenga este «plus» de Perfección que hay en el Efecto.

II. Para demostrar que «no siempre» se requiere un *impulso sobreañadido* al Agente Instrumental, basta mostrar con ejemplos que no se demuestra que sea necesario entender tal impulso para que pueda haber a veces un Instrumento *unido* a un Agente Principal con una *Elevación* que lo hace capaz de un Efecto superior a su propia Perfección; v. gr., el ingeniero que ha construido una máquina de pilas solares para que mediante la luz del sol sobre las mismas se produzca electricidad, con la cual se enciendan las lámparas de una habitación a ciertas horas, no ha de añadirles ninguna nueva moción para que se produzca cada día el Efecto instrumental; o bien cuando el militar instructor ha instruido a varios reclutas soldados en el arte de repeler una agresión,

podrá a veces obtener un Efecto superior a lo que la inteligencia de aquellos soldados era capaz de producir, sin darles ninguna nueva moción, y siendo verdaderamente Instrumentos del oficial instructor.

Complemento doctrinal.

630 I. Se llama *Causa Perfectiva* aquella que con su influjo *toca o termina* el Efecto, v. gr., el lápiz produce la imagen pretendida por el dibujante. Se llama en cambio *Dispositiva* aquella en la cual su influjo sólo produce por sí mismo una *disposición* que exige a su vez ser terminada por el Efecto pretendido, que sobrevendrá; v. gr., los padres no pueden crear el alma humana del hijo, por ser ésta espiritual, pero puesto el decreto divino, según el cual, cuando hay la materia dispuesta para la generación del hombre, Dios creará el alma, son Causa Instrumental Dispositiva de esta Creación.

II. Ya dijimos a propósito de la Causa Final (nn. 576, 594) que era llamada «moral» porque su influjo no se ejercía físicamente, sino mediante una disposición *consciente*, la cual a su vez influía sobre la Acción física, y por ella en el Efecto.

Dado que la Causa Ejemplar se halla en un caso semejante, podemos llamar *Causa Física* (ya Principal, ya Instrumental) aquella que produce su Efecto mediante una Acción ejercida *físicamente*, es decir, no de orden consciente como tal; y *Causa Moral* (ya Principal, ya Instrumental) aquella cuya Acción se ejerce mediante una disposición *consciente* como tal, que será, ya de Conocimiento, ya de Voluntad.

631 III. Por lo dicho se ve que la Causa Moral será llamada *Intencional* si influye mediante la disposición de iluminación que produce en el Entendimiento de otro, *no sólo como Ejemplar, sino como Signo también*, v. gr., las señales de vías y carreteras son el Instrumento de que se vale la autoridad para conseguir como Efecto cierto orden en el mo-

vimiento de trenes y autos; puede ser *Volitiva* aquella que influye por la disposición de *mandato*, o la de *atracción* que produce en la Voluntad de otro, v. gr., el buen ejemplo de la conducta para arrastrar a otro a su imitación, o el mal ejemplo que induce a otro al mal. A veces se llama a la primera de estas dos «Eficiente intencional», y a la segunda «Moral», sin más; pero, como se ve, la noción de Causa Moral rebasa con mucho el límite de la Causa Final.

632 IV. Como es obvio, la Causa Instrumental, tomada «en cuanto Intencional», no es Volitiva; pero «en concreto» puede una Causa Instrumental ser a la vez, desde distintos respectos, Causa Volitiva e Intencional, v. gr., si leen una carta de un Superior exponiendo la doctrina de la virtud y a la vez exhortando a ella por el Bien que encierra, esta Carta será para él un Instrumento de orden Intencional y Volitivo.

Más aún, la Causa Física, «en cuanto Física» no será «Moral»; pero nada impide que en un Todo o conjunto causativo haya a la vez los dos elementos, uno Moral y otro Físico, como, v. gr., parece que sucede en los Sacramentos.

V. No hay que imaginar que una parte del Efecto se debe a la Causa Instrumental y otra parte a la Principal, sino que Todo el Efecto se debe a la vez en cuanto a cierta Perfección a una, y en cuanto a otra Perfección a otra; v. gr., la carta que escribo depende toda ella de la pluma y de mí; de ella en cuanto a los trazos finos de la letra, de mí en cuanto a la inteligencia manifiesta en estos trazos; lo cual suele decirse con la frase: ambos Agentes producen con inmediación de Supuesto y de Virtud, en el sentido de que en la Acción productora se funden ambos elementos.

CAPÍTULO XIII

LAS CATEGORÍAS METAFÍSICAS

Nexo con los capítulos precedentes.

633 La Filosofía que considera el Ser en cuanto Ser ha terminado con lo que se ha expuesto hasta aquí : ya tenemos ahora con ella el Instrumento que podrá ser aplicado al estudio de las diversas Categorías de seres.

Entre los Predicamentos o Categorías, hay algunos cuya noción prescinde de toda Materia y por consiguiente pueden atribuirse, ya a seres materiales, ya a seres espirituales, como hace la Metafísica con sus nociones (nn. 22, 23, 196, 254). Son las Categorías de Substancia, Relación, Acción y Pasión. De ellas trataremos ahora (n. 263).

TESIS 1.ª: LA HIPÓSTASIS ES LA PERFECCIÓN DE LA SUBSTANCIA COMPLETA, SINGULAR, EXISTENTE, NO COMUNICADA SUBSTANCIALMENTE A OTRO.

Nexo con las tesis precedentes.

634 Ya hemos estudiado en otro capítulo la noción de Substancia (nn. 447-468) ; pero entonces la examinábamos en cuanto *Principio del Movimiento* accidental, o Substancial, Principio requerido para que se verifique sin contradicción tanto lo que nos enseña la experiencia directa, como lo que requieren la Verdad, los Conceptos Universales, los Primeros Principios y las Leyes o asertos científicos.

Ahora, en cambio, no examinamos la Substancia como antes, desde el punto de vista dinámico, sino desde el punto de vista estático: *en cuanto tiene la Perfección propia de un Predicamento o Categoría* (n. 40).

Por tanto es algo que no pertenece a todo ser en cuanto Ser, como podíamos decir del Ser que: «o bien *es* Substancial, o bien *pertenece* a un Sujeto Substancial», enunciado propio de la Teoría Acto-Potencia, cuyo aspecto *Transcendental* toca a las tres primeras partes o capítulos de la Ontología; sino pertenece solamente a algunos seres, por cuanto importa una Perfección determinada, que se halla en una Categoría y no en otra: la Categoría de Substancia.

La utilidad de este tema es muy grande, no sólo para la Filosofía (doctrina psicológica de la persona humana; doctrina ética y jurídica; enseñanza teológica sobre la Persona), sino especialmente interesa para el estudio de la Teología de la Revelación. En ella se enseña que en Jesucristo hay dos Naturalezas y una sola Hipóstasis o Persona; que en Dios hay una Naturaleza y tres Personas. Ahora bien, aunque la Revelación Divina no depende para nada de la Filosofía, no obstante ayuda mucho al teólogo para comprender mejor su contenido y para mostrar coherencia con el recto uso de la razón, conocer lo que sobre estas nociones ya naturalmente podemos saber.

Estado de la cuestión.

635 Ya sabemos por el estudio de la Substancia (nn. 447-468) que no toda realidad es igualmente perfecta, ya que también hay Accidentes, cuya Perfección no es tal que lleguen a ser Sujetos últimos de sus Propiedades y actuaciones; hay asimismo Substancias incompletas, que como tales no son un Existente, sino que por su composición con otra forman el Existente. Ahora bien, llamamos Hipóstasis aquello cuya Perfección es tal que tenga hasta el último requisito de lo que naturalmente es Substancia existente.

Podemos determinarlo más, enumerando todas sus ca-

racterísticas con que se nos manifiesta en nuestra experiencia:

A) Sujeto último de todas sus Propiedades, Accidentes y Partes, de tal suerte que porque *ontológicamente* le pertenecen, por ello también es Sujeto último de *Atribución lógica*: así de un hombre existente, Sócrates, decimos que es «hombre», que es «grande», que es «blanco», que es «sabio», que es «corpóreo», etc., pero la «humanidad», la «corporeidad», la «grandeza», la «blancura», la «sabiduría» de Sócrotes le pertenecen, y por ello se las atribuimos como a Sujeto *último*; por esto también, hablando con toda precisión, no es la mesa, o la silla, o la casa, Sujeto último de quien se dirá que son «corpóreas», «materiales», «blancas», etcétera, sino de cada una de las Substancias que las forman se dirá, porque la mesa, como formando un todo accidental, no tiene en sí este nexo o Perfección ontológica que exija la Atribución lógica con que todo lo suyo se le atribuye *últimamente*.

B) Por lo mismo es en sí *Independiente*: podemos concebirlo como Existente, sin hacerlo depender de otro; pero no podemos concebir dotados de esta Independencia, v. gr., su «cuerpo», su «alma», su «color», etc.

C) Tiene la Perfección de la *Totalidad*, la cual no está en cualquier *Parte* suya, v. gr. en su mano (es «*de Sócrates*», no es «Sócrates»), ni está en sus *Accidentes*, ni en la Substancia *Universal* que lógicamente se atribuye a él, pues decimos de Sócrates que es «hombre».

D) Por último, es tal su Perfección, que es «*naturalmente*» *incomunicable* (se entiende: «mientras no se destruya» sino quede con su Perfección, pues si se corrompe o muere un viviente, su Materia quedará informada por otras Formas, como pasa, por ejemplo, en la nutrición o asimilación de una Substancia vegetal por un Animal).

Por tanto, excluyendo de esta Perfección los Accidentes, las Substancias Incompletas, las Substancias Universales, las Partes físicas del que es propiamente Existente, los Todos por agregación accidental, tendremos una *Substancia, Completa, Singular, Existente, Incomunicada* a otro.

636 II. Nos es preciso hacer una alusión a lo que enseña

la Teología de la Revelación a fin de mostrar el enlace de estas nociones filosóficas con ella. En Jesucristo su Humanidad *sola* (cuerpo y alma unidos entre sí substancialmente), que en nosotros sería Hipóstasis, en Él no lo es, pues dice la Fe que el Verbo ha unido a sí *substancialmente* aquella Humanidad: entonces así como mi cuerpo me pertenece, se comunica a mí que soy el Existente y el Subsistente corpóreo (y por ello ni mi cuerpo ni mi alma son Hipóstasis, sino que son «míos», son «de mi Hipóstasis»), de modo semejante es el Verbo quien subsiste en aquella Humanidad, puesto que se la ha *unido no accidental*, sino *substancialmente*, y por tanto hay en Jesucristo una sola Hipóstasis: «el Verbo «humanado».

De modo semejante nos enseña la Teología que en Dios, la Naturaleza Divina como Una, aunque tiene toda la Perfección absoluta de la Hipostaseidad, no es Hipóstasis, porque la Esencia Divina se comunica por identidad a tres Sujetos últimos de Atribución que subsisten en ella, o tres Hipóstasis Divinas, de quienes como de Sujeto último se dice con todo derecho y verdad: «el Padre es Dios» (esto es, «Subsiste en la Divinidad»), «el Hijo es Dios», «el Espíritu es Dios».

537 III. *Observaciones importantes.* — Es interesante observar, como complemento, algunos puntos:

a) No basta la Conciencia psicológica para constituir esta Perfección de ser Sujeto último. Es verdad que «generalmente» el «yo psicológico» manifiesta que así como hay *nexo ontológico* substancial, así se traduce con la *Atribución consciente* psicológica de todas sus cosas (si dañan mi pie, «yo siento», no mi pie; si abro los ojos, «*yo* veo mediante mis ojos», no ven mis ojos, etc.); pero en realidad la Conciencia psicológica ni se requiere ni basta para la Hipóstasis: no se requiere, pues, v. gr., un árbol viviente es Hipóstasis, y no tiene Conciencia; en cambio en Jesucristo hay la Conciencia humana, aunque por ella se intuye substancialmente Unido al Verbo, a quien debe atribuirse como a Sujeto último, y por ello puede decir: «Antes que Abrahán viniese a ser, *Yo* soy» (Juan, 8, 58), y lo decía mediante su Humanidad; en

cambio en Dios Trino hay una Conciencia tripersonal, con que Dios conscientemente se atribuye «como Padre la Divinidad, como Hijo la Divinidad, como Espíritu la Divinidad, perfectamente consubstanciales en la misma Esencia consciente de la triple Atribución».

B) También es útil observar que a veces, para designar esta Perfección de la Substancia Singular, Completa e Incomunicable, se ha usado la palabra «Supuesto» (que ha entrado en la literatura clásica española) del latín «Suppositum», porque es lo que en la predicación «se pone *sub*», es decir, «*Su*-jeto» último o «*Sub*-iectum», pues todo lo suyo se le atribuye, ya que, como Incomunicada e Incomunicable, todo lo suyo le pertenece; no obstante, no emplearemos generalmente esta palabra porque tiene otro sentido en Lógica (n. 39), y es mejor evitar equívocos de terminología.

Tampoco podemos decir «Substancia», porque la Substancia Incompleta y la Substancia Universal no tiene esta Perfección. Más aún, el uso que ha prevalecido es decir que en Dios hay una Substancia y tres Hipóstasis.

La palabra griega *Hipóstasis* (aunque etimológicamente es lo mismo que «Substantia»), sin embargo no ha tenido este doble uso; y por ello es la que emplearemos para designar tal Perfección. Aristóteles usa varias expresiones para designar lo mismo, como «Substancia Primera» (en oposición a la «Substancia Segunda» o Universal, que como atribuible o comunicable al Sujeto no es Hipóstasis); o bien dice el «cada uno»; o también, según lo traduce Santo Tomás, el «cuius est», es decir, aquel «cuyo es» todo lo suyo, que se le atribuye con todo derecho y exigencia.

C) Ahora bien, la palabra Hipóstasis puede designar: 1.°) una Substancia Singular y Completa, *material* (el «uno por sí» de que hemos hablado, nn. 336, 456-458); 2.°) o bien una Substancia Singular y Completa, *vegetal*; 3.°) o bien una Substancia Singular y Completa, *animal*; 4.° o bien una Substancia Singular y Completa, *racional*: en este último sentido se llama «Persona». Según esto, pues, *Persona es la Hipóstasis racional.*

Nociones.

638 I. MANLIO BOECIO (h. 480-524), cónsul romano, oriundo de la familia de los Anicios, importante por el influjo que sus escritos ejercieron en toda la Edad Media, fue quien dio una Definición de la Persona, que en toda la tradición filosófica y teológica posterior se ha hecho famosa: «rationalis naturae *individua substantia*» (*De Persona et duabus naturis*, cap. 3; Migne Lat. 64, 1343 D); o sea «*Substancia Individua* de una Naturaleza racional». Con estas dos últimas palabras señala que trata de una Hipóstasis racional o sea Persona; con las dos primeras expone lo propio de la Hipóstasis en general:

A) *Substancia:* Por tanto toda entidad que no llegue a la Perfección de la Substancia, tampoco tiene la típica «totalidad en sí», propia de la Hipóstasis;

B) *Individua:* Es decir, Substancia que ha de ser indivisa en sí y divisa de cualquier otro. Por consiguiente: 1.° *un Todo artificial* (v. gr. mesa, silla, ventana, etc., que sólo es «uno accidentalmente») es «propiamente en sí mismo diviso» (n. 336), y por tanto no tiene ontológicamente la exigencia de ser Sujeto último a quien se atribuya todo aquello con que se manifiesta, sino que se atribuirá al último que propiamente exista «en sí» (n. 449), o porque sea simple, o porque sus Partes están substancialmente unidas, es decir, formando un Todo de Perfección específicamente nueva, y por tanto realmente Uno o indiviso; 2.° *una Substancia Segunda*, es decir, Universal, tampoco tiene en sí esta Totalidad, pues se comunica o atribuye a un Sujeto; 3.° *una Parte física*, como la mano o el pie, pues se comunica al Todo a que pertenece; 4.° *una Substancia Incompleta*, como Materia corporal o Alma, pues se comunican una a otra para constituir el Todo existente; 5.° *aquella Substancia Completa* que sin corromperse se comunique por unión substancial a otro Sujeto de más alta Perfección, como la Humanidad de Jesucristo, tampoco es, como tal, Hipóstasis; pues «si viene a unirse a alguno más completo, no es llamado Hipóstasis,

como la mano o el pie. Y de modo semejante la Naturaleza humana de Jesucristo, aunque sea Substancia Singular, no obstante porque viene a unirse en un Todo completo, a saber, de Cristo como un compuesto, en cuanto es Dios y Hombre, no puede decirse *Hipóstasis* o *Supuesto* ; sino aquel completo, a cuya formación concurre, es llamado Hipóstasis o Supuesto» (SANTO TOMÁS, III.ª, q. 2, a. 3, ad 2 ; cfr. de Pot., q. 9, a. 1).

C) Hay una nota que no es declarada explícitamente por la Definición de M. Boecio, pero fluye de ella, a saber : que «por consiguiente (es decir, porque es Substancia Completa, Singular, Indivisa en sí y Divisa de otro) es también *incomunicable* a otro.»

Ante todo, se sobreentiende : «es incomunicable si no pierde la Hipostaseidad», pues es evidente, v. gr., que un vegetal, al ser comido, se corrompe por la asimilación nutritiva y con ello, corrompida su Naturaleza, también pierde la Totalidad en sí que tenía como viviente.

Pero, además, hay que notar : espontáneamente fluye del ser que tiene tal Perfección, el *Finalismo* (n. 558, 2, *C*), ya que, según la Analogía del Ser, la Substancia es propiamente «lo que *existe*» (n. 290, *A*), y por tanto, también «lo que *actúa*». Por consiguiente, la Hipóstasis tiene también *cierta incomunicabilidad.*

Aquí empieza, no obstante, un punto de divergencia entre las diversas Escuelas de la Filosofía Cristiana, pues algunas admiten que ha de haber una «determinación» o Modo físico que haga tal Substancia *absolutamente* determinada o incomunicable (se entiende : mientras no se quite o pierda esta «determinación») ; pero para otras basta que sea *naturalmente* incomunicable según la Perfección y Finalismo hace poco mencionados. De esto hablaremos en seguida, n. 643.

Complemento doctrinal.

639 *A)* Como es evidente, la noción de Hipóstasis tiene en sí una gran Analogía, pues en el mismo grado en que

uno verifique ser un Existente en sí, Completo, Incomunicable, en el mismo grado poseerá esta Perfección o último complemento de la Substancia. Por tanto, de las Personas Divinas; o de los seres creados; y en éstos, de los que son Substancias espirituales simples, o de los inferiores, se predicará muy analógicamente esta Perfección.

B) También es evidente que la «Subsistencia» es decir, aquella Forma Lógica que expresa la Propiedad de existir «Sub», como Sujeto último de todo lo suyo, se *requiere* para que haya Hipóstasis. Pero hay autores, como Suárez, que atribuyen a Dios como Uno, cierta Subsistencia (ya que como Uno excluye radicalmente la imperfección del Accidente, Substancia incompleta, Parte, Universal, Agregado, etc.); pero todavía es «comunicable», mientras que la Hipóstasis es «Subsistente *incomunicable*».

C) ¿Qué hay filosófico y qué teológico en esta cuestión?

Es filosófico lo que vio Aristóteles (*Metafísica*, VII, 6, 11; *Com. in Metaphys.*, 1356 ss.; 1529 ss., etc.), a saber: hay en las Substancias Completas, Singulares, que observamos en la Naturaleza, una Perfección tal, que exigen sean Sujeto último, así *ontológico,* como de Atribución *lógica*; esta Perfección no está en los Accidentes. en sus Partes físicas, en los Agregados accidentalmente, etc.

Si le preguntasen: ¿no podría la Omnipotencia Divina hacer que una Substancia Completa, sin corromperse, fuese unida substancialmente a otro, «asumida» por Dios?, ¿o en Dios, por su Infinita Perfección, que su Esencia fuese comunicable a tres, Subsistentes en la misma Esencia? Habría de contestar: nunca lo he observado en la Naturaleza presente, y por tanto, es «naturalmente» imposible; pero si es «absolutamente» imposibe, *no lo sé*: no tengo ninguna razón en contra, ni positiva para afirmarlo.

Es, por tanto, teológico afirmar que así es efectivamente; con lo cual la Fe es «norma negativa» de la Razón (nn. 15-16), al informarnos de los Misterios de laTrinidad en Dios y de la Encarnación del Verbo.

Pero una vez dado este paso, vuelve otra pregunta que ya es filosófica. No podía ser de Aristóteles, como es obvio,

pero sí de los Filósofos cristianos, que fueron quienes se la propusieron: si, por consiguiente, sabemos que hay una Substancia, Singular, Completa (la Humanidad de Jesucristo), que no es, como tal, Hipóstasis, ¿qué le falta para serlo?, ¿la mera negación de unión con otro más alto? O bien, ¿que habríamos de añadirle para que lo fuera?

Esta última pregunta es la que, con sus diversas respuestas, da ocasión a las diversas teorías de la Filosofía Cristiana sobre el *constitutivo formal* de la Hipostaseidad, último determinante de la Substancia para tener la Perfección de la Hipóstasis.

Grado de certeza.

La Primera parte, que es patrimonio común a toda la Filosofía Cristiana, es metafísicamente cierta, como lo son aquellas tesis de que se deduce (n. 460).

La Segunda parte que, admitiendo la anterior, meramente investiga el último determinante de la Incomunicabilidad natural, es algo que versa dentro de la mayor o menor probabilidad.

Diversas opiniones.

I parte: Ya hemos expuesto cuál es el contenido de la Filosofía Cristiana, que señala como Perfección ontológica de la Hipóstasis lo propio de la Substancia singular, Completa, Existente e Incomunicada.

Frente a ella hay filósofos, como J. F. G. HEGEL (1770-1831), que disuelven la Personalidad como mero momento de la Evolución de la Idea; otros, por el contrario, como J.-P. SARTRE (1905), parecen hacerla consistir en un mero «impulso voluntario»; desde R. DESCARTES (1596-1650) fue corriente querer ver la Persona en la conciencia actual, como también J. LOCKE (1632-1704), M. KANT (1724-1804); otros, como H. MÜNSTERBERG (1863-1916), la hacen consistir en la volición y cierto modo de proceder.

II parte: Dentro de la Filosofía Cristiana, hay varias opiniones sobre el constitutivo formal, o «última determinación» de la Hipostaseidad.

A) JUAN CAPRÉOLO, O. P. (1380-1444), el Cardenal L. BILLOT, S. I. (1846-1931), admitida la Distinción real positiva entre Esencia y Existencia, opinan que la Hipostaseidad se halla en la Existencia (o Esse) que da a la Esencia substancial el último complemento de la Subsistencia e Incomunicabilidad. Por ello la Unión Hipostática en Jesucristo requiere, así dicen, que se separe la Existencia «propia» de aquella Humanidad, para que sea informada aquella Esencia por la Existencia del Verbo.

Es curioso observar que los autores tomistas, que algunas veces han acusado a Suárez de interpretarlos mal, cuando les atribuye admitir los dos componentes de «Esencia» y «Esse» como separables, sin embargo, cuando se ofrece ocasión, tienen no pocos representantes suyos que lo admiten explícitamente; como son los que ahora hemos citado para este caso del constitutivo de la Hipóstasis.

B) El Cardenal TOMÁS DE VÍO CAYETANO, O. P. (1469-1534), FRANCISCO SILVESTRE FERRARIENSE, O. P. (1434-1528), JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P. (1589-1644), DOMINGO BÁÑEZ O. P. (1528-1604) y los más de los Tomistas opinan que se requiere un *modo físico* que, añadiéndose a la Substancia Singular, Completa, le dé la *incomunicabilidad* o último determinante de la Hipostaseidad. También FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617), GABRIEL VÁZQUEZ, S. I. (1549-1604), GREGORIO DE VALENCIA, S. I. (1549-1603), el Cardenal JUAN DE LUGO, S. I. (1583-1660), RODRIGO DE ARRIAGA, S. I. (1592-1667), LUIS DE LOSSADA, S. I. (1681-1748), etc., opinan que es un *modo físico* el que quita la indiferencia de comunicabilidad en una Substancia Completa, dándole así el último y formal constitutivo de la Hipostaseidad.

La diferencia que hay entre los primeros autores y los últimos de este grupo está en que, admitiendo los primeros la Distinción real entre Esencia y Existencia, este modo físico sobrevendría anteriormente a la Existencia (quitado este modo, se quitaría la Existencia propia), mientras que

los últimos, no admitiendo Distinción real entre Esencia y Existencia, consideran este Modo físico como la última determinación que quita la comunicabilidad que hay en toda Substancia creada, para ser asumida o comunicada.

C) Frente a tan ilustres nombres hay una opinión más bien oscura, que piensa en algo simplemente *negativo o negación de unión*, que afectando a una Substancia Singular, Completa, Existente, la hace «naturalmente» incomunicable. Parece que los primeros elementos se hallan en GODOFREDO DE FONTIBUS (Godefroid de Fontaines, muerto después de 1306) y en HUGO DE SAN CARO, O. P. († 1263); en el jesuita parisiense CLAUDIO TIPHAINE, S. I. (1571-1641) y en el Cardenal B. FRANZELIN, S. I. (1816-1886). Algo semejante también parece que expuso JUAN D. ESCOTO, O. F. M. (1270-1308).

Nos inclinamos a esta última opinión expresada en la letra *C)*, como a más probable. Ha sida defendida estos últimos años por no pocos Teólogos y Filósofos escolásticos, como el P. JOSÉ M. DALMAU, S. I. (1884), F. MARXUACH, S. I., MUNCUNILL, S. I., etc.

Demostración.

PRIMERA PARTE: LA SUBSTANCIA SINGULAR, COMPLETA, EXISTENTE, SEPARADA DE TODA OTRA, ES HIPÓSTASIS

Si la Substancia Completa es *a) Sujeto último* existente «en sí»; *b)* del cual *ontológicamente* se deducen sus Accidentes o Propiedades; *c)* y por ello exige que le sean *predicadas lógicamente* todas sus nociones = entonces tal Substancia es la que tiene la Perfección de la Hipóstasis.

Pero la Substancia Completa es lo expresado por las tres Condiciones mencionadas.

Luego tal Substancia es la que tiene la Perfección de la Hipóstasis.

Menor: Ha sido demostrada en todo lo que antecede de la Ontología.

Mayor: Es la misma Definición descriptiva antes dada (n. 635).

643 Es interesante observar que esta noción nos da la fundamentación metafísica de la que brotan después, como sentidos derivados, los que nos dan sobre la Persona, la Psicología, la Pedagogía, la Ética, el Derecho, etc., No lo dice, pues, *todo* la Definición de M. Boecio : pero nos da la raíz ontológica más profunda para que después pueda añadirse, sin vaguedades todo lo demás. Si hay una Substancia Completa, como conocemos por la Ontología, brotará de ahí la Conciencia Psicológica (no como constitutivo de la Personalidad, pues ni se requiere ni basta, sino como manifestación o Propiedad de la Substancia Espiritual, que será Hipóstasis o estará unida a otro con el que la constituye) ; de modo semejante, el *desarrollo* del Individuo con hábitos que estructuran moral y psíquicamente la Substancia, nos dará la Personalidad en sentido pedagógico ; y, por tanto, al constituirse como ser dotado de inmortalidad, cuyo Fin individual le es dado por el mismo Dios (tender a su posesión) queda Personalidad en sentido Ético y Jurídico, «Fin en sí», que no puede ser tomado por lo demás como mero medio o instrumento, etcétera.

A esta luz entonces se comprenden muy bien muchas aplicaciones de la Filosofía Cristiana (como es, por ejemplo, el respeto al niño todavía no nacido, pero ya Persona, por más que no tenga todavía conciencia psicológica) ; la condenación de todo atentado de muerte contra él, por más que esté privado de la posibilidad de un desarrollo pedagógico, cultural, etc. ; en una palabra, *todo el respeto a la Persona humana*, que, como patrimonio de la Cultura Cristiana, hemos tenido durante los veinte siglos de Cristiandad, frente a concepciones paganas, como la de F. NIETZSCHE (1844-1900), o A. ROSENBERG (1893-1946), que opinaban podíase aplastar, eliminar, despreciar el hombre como mero medio para la procreación del superhombre o para el triunfo de la raza aria. No faltan quienes no llegan a estas consecuencias, pero no ven que supuesto su agnosticismo fundamental, sería obvio que llegasen. Mientras que la Metafísica Cristiana nos

da una base racional para sistematizar nuestro respeto por la Personalidad, de modo concorde con los datos de la Revelación.

644 SEGUNDA PARTE: CONSTITUTIVO FORMAL DE LA HIPOSTASEIDAD, COMO MERA NEGACIÓN DE QUE LA SUBSTANCIA COMPLETA, SINGULAR, EXISTENTE, ESTÉ UNIDA A OTRA SUBSTANCIA DE MAYOR PERFECCIÓN.

A) *La Existencia como último Complemento.* — Habiendo rechazado como menos probable la opinión de que la Existencia se distingue real positivamente de la Esencia (n. 432 ss.) no nos es preciso ahora dar una nueva Demostración, pues en tanto podría admitirse que la Existencia es portadora del último determinante de la Incomunicabilidad, en cuanto fuese real positivamente distinta. Pero no tendría sentido admitirlo dentro de nuestra opinión entonces expuesta, que admite, v. gr., que el Alma humana existente «ut quo» y la Materia corporal existente «ut quo», es decir, como Coprincipios substanciales, pueden comunicarse para formar un Existente «ut quod», es decir, como «lo que existe».

B) *Modo físico.* — Suárez hace ver que si bien es verdad que la Substancia Singular, Completa, Existente, ya tiene en sí misma *cierta* incomunicabilidad (la que no tienen los Accidentes, Partes físicas, etc.), no obstante, no la tiene *absoluta,* ya que todavía es indiferente, con Potencia Obediencial, para ser comunicable o no a una Persona Divina: «no dice tal modo de ser *actual,* que *actualmente* excluya la unión y dependencia de todo sustentante, sino sólo dice la *aptitud,* o sea tal existencia, a quien *se debe* que haya tal modo, y tal independencia (*Disp. Met.,* 34, 4, 27).

Contra esto replicamos: la Potencia Obediencial es para todo lo que no importe contradicción; por tanto, no vemos por qué no pone «infinitos modos» o determinaciones para dar el último complemento propio de la Perfección de cualquier Predicamento, para quitar tal Potencia respecto de todos los términos que no importen contradicción, si en

todos hubiera de haber tal determinación «actual» o «absoluta». A nosotros basta que haya en la Hipóstasis una Incomunicabilidad «natural», aunque entonces, como es obvio, la Perfección de la Hipóstasis será mucho más analógica en los seres creados, como ya hemos observado (n. 639, 4).

Objeciones.

645 1. Si la noción de Hipóstasis dice gran Perfección, no puede consistir en una mera negación. Pero dice gran Perfección. Luego no puede consistir en una mera negación.

Resp.: Dist. la *Mayor*: no puede decir «negación, que tiene la Substancia Completa Existente, respecto de Unión con otro», lo *Niego*; no puede decir mera «negación», como tal, lo *Concedo*. — De modo semejante, según ya observamos importa Perfección la noción de Uno (porque dice «*Ser* con negación de División», n. 333), como las nociones de «in-mortal», «in-menso», etc.

2. La Persona Divina que se uniese una Naturaleza creada, perdería su «Totalidad» al comunicarse, si la mera negación de Unión fuese la razón formal de la Hipostaseidad.

Resp.: La Incomunicabilidad propia del Supuesto rechaza la comunicabilidad del «asumible», no la comunicabilidad del «asumiente», si éste es Infinito, y por tanto, no se le añade ninguna Perfección al asumir una Naturaleza Creada. Si una Hipóstasis creada asumiese otra Naturaleza, suponiendo ahora que esta Naturaleza no se corrompiese (por tanto, no lo que pasa en el caso de la nutrición), de suerte que subsistiese como Sujeto último en dos Naturalezas, entonces en este caso hipotético (de cuya posibilidad prescindo) dejaría de ser la Hipóstasis anterior, para ser un nuevo Todo, de Perfección específicamente nueva. Pero esto no puede suceder con Dios, porque por su Infinitud no pierde ninguna Independencia, ni se le añade Perfección, por asumir una Naturaleza creada. — Nótese, además: la razón de Hipóstasis en las Personas Divinas no consiste como en los seres creados meramente, sino que contienen mucho más altamente toda

la Perfección que con la noción de Hipóstasis importamos, por requerir, además de la Esencia Divina, un predicado relativo distinto de la Naturaleza con Distinción de razón.

3. Se arguye por el análisis de la proposición revelada: *Dios es hombre*. Pues la cópula *es* dice identidad entre lo que ponen «en recto» los nombres de Sujeto y Predicado. Pero *Dios* y *hombre* son nombres concretos. Ahora bien, el concreto importa «en recto» *Subsistente* y «en oblicuo» *Naturaleza*. Por consiguiente, *Dios* se define como *Subsistente en la Naturaleza Divina*. De modo semejante, *Hombre* se define como *Subsistente en la Humanidad*. Así, pues, para que se verifique *Dios es hombre*, es preciso que haya identidad de *Subsistentes*: *el Subsistente en la Divinidad es el mismo que el Subsistente en la Humanidad*. Pero la Identidad del *Subsistente* importa la identidad del *Sistente* «en sí»; luego importa identidad del *Existente* «en sí», de la *Existencia* «propia», la *unicidad*, pues, en Cristo de la *Existencia Divina*, luego *carencia de Existencia humana*.

Resp.: Distingo las palabras «luego importa identidad del Existente en sí» (mejor hubiera dicho «unicidad» que «identidad»), *Dist.*: Unicidad del que exista en sí *y tenga razón de Todo, Concedo* que esto es importado; Unicidad del que *precisamente* tenga Existencia propia, lo *Niego* hasta que se demuestre. — La frase «no tener existencia propia» es equívoca: podría significar: «no es *propia* la Existencia que tiene, porque se atribuye *al Todo* que constituye», y esto lo admitimos; o podría significar: «no es *propia*, porque sería *mera Esencia* sin Existencia correspondiente a ella», y esto lo negamos hasta que se demuestre. La hoja que vive en el árbol tiene Existencia propia, la cual en otro sentido no podría decirse «propia» en cuanto la misma hoja como todas las otras partes se atribuyen al Todo que las posee, en el cual «con-existen»; pero de ahí no se sigue que la Substancia Incompleta o la Naturaleza asumida no tenga Existencia propia «de ninguna manera», como si precisamente una sola Existencia se extendiese a modo de Forma actuando las Esencias asumidas.

4. La rama separada del árbol antes no era Hipóstasis,

pero al separarla ya lo es; si de nuevo la injerto en otro árbol, ¿dejará de serlo?

Resp.: Si se separa y queda con vida, adquiere juntamente con la negación de unión (o separación) la razón de Hipóstasis (si muere habrá tantas Hipóstasis cuantos sean los elementos inorgánicos o Substancias que sean «uno por sí»); si se injerta en otro árbol, dejará de tener la Totalidad o Perfección de Hipóstasis que antes tenía. — Por ello ya hemos notado que la noción de Hipóstasis es sumamente analógica, de suerte que en la misma medida en que haya una Naturaleza Incomunicable (y por tanto, el nexo ontológico que exija ser Sujeto último ontológico y de predicación) se poseerá la Perfección hipostática: lo cual sucede en los seres espirituales de una manera que no tienen los Vivientes materiales; y en Dios, por una razón distinta, se tiene esta absoluta Incomunicabilidad de una manera infinitamente perfecta.

5 Es falso que «actiones sunt Suppositorum», «las Acciones son de los Supuestos», pues actúan las Naturalezas, y también los compuestos accidentales.

Resp.: Las Acciones (como todo lo que pertenece a una Esencia) se atribuye propiamente al Todo, no a la Parte, si el Todo precisamente es de Perfección «específicamente nueva» es decir, «propiamente indivisa» (nn. 456, 336): así como él es el que «propiamente existe», también él es el que «propiamente actúa». En este sentido las «Acciones son de los Supuestos», es decir, ontológicamente exigen se les atribuyan, les pertenecen. Por esto así como el compuesto que es «Uno accidental» (v. gr., una mesa), propiamente no «existe» (sino «existen con él todos los que son uno por sí»), también propiamente no «actúa», sino que se dice impropiamente que «actúa», atribuyéndole un nexo o exigencia que no tiene. De modo semejante, la Hipostaseidad es lo que hace que una Naturaleza Universal se constituya en capaz de operaciones. En este sentido también se dice que son de la Hipóstasis o Supuesto las operaciones. Pero no podría entenderse aquella frase como si el «medio quo» «con que» actúa fuese el Supuesto: antes al contrario, el Supuesto actúa

mediante la Naturaleza como Principio inmediatamente operativo, y ésta, si es creada, actúa mediante sus Accidentes.

TESIS 2.ª: LOS CONCEPTOS RELATIVOS TIENEN ALCANCE OBJETIVO Y TRANSCENDENTE.

Nexo con la tesis precedente.

646 Después de la Categoría de Substancia, es propio de la Ontología el estudio de la Relación.

Este tema es también de la mayor importancia práctica para los estudios filosóficos y teológicos. Ante todo, para comprender mejor el contenido de términos relativos, como son el de Verdad Lógica, o Adecuación (n. 223), el de los Atributos del Ser, o Relaciones transcendentales (n. 357), el contenido en la noción de Relativismo, cuyo mismo enunciado indica su vecindad con el concepto de Relación (n. 504), la fundamentación de las nociones éticas y jurídicas, Derecho, Deber, etc., fundadas en términos relativos.

Especialmente interesa a la Teología para el Tratado sobre la Trinidad, a fin de que la mente humana pueda comprender mejor lo que le dice la Revelación sobre la Distinción real de las Personas Divinas, sin que obste a su Infinitud y Consubstancialidad.

Estado de la cuestión.

647 Lo mismo que en otras cuestiones hemos hecho frecuentemente, también aquí nos es preciso distinguir entre aquel grupo de doctrinas fundamentales y ciertas, que forman el patrimonio común de la Filosofía Cristiana, y las diversas investigaciones y teorías sistemáticas que hay para explicarlo.

En cuanto a lo primero, afirmamos que lo que importa la atribución de un Predicado relativo a un Sujeto, puede ser algo *objetivo* y *transcendente*: en cuanto a lo segundo,

estudiamos si el concepto relativo importa o no, algo *realmente distinto* del Fundamento por el cual se atribuye a un Sujeto el Predicado relativo.

Nociones.

648 I. *Predicado absoluto* es aquel que puede atribuirse a un Sujeto, sin que sea preciso tener ante la mente un Término para que esta atribución tenga un sentido; v. gr., «árbol», «piedra», «mesa».

Predicado relativo es aquel que no puede atribuirse a un Sujeto con sentido, sin tener ante los ojos un Término, al cual la mente es «referida» o llevada por esta atribución; v. gr., «el árbol *produce*...» (Producente, Producción); «la casa es *mayor que*...» (Mayoridad).

Relación es aquella realidad objetiva por la cual un Sujeto merece con Verdad que se le atribuya un Predicado relativo; v. gr., la «mayoridad», la «producción».

Sujeto de la Relación es aquel a quien se atribuye un Predicado relativo; v. gr., «*Arístides* es mayor que Eutimio»; «*Eutimio* es menor que Arístides»; «*Eulogio* es igual a Héctor».

Término de la Relación es aquel a quien «mira», o «se refiere», o «connota», la intención de la mente por el hecho de atribuir a su Sujeto un Predicado relativo; v. gr., «Arístides es mayor que *Eutimio*»; «Eutimio es menor que *Arístides*»; «Eulogio es igual a *Héctor*».

Fundamento de la Relación es aquella realidad objetiva, *puesta la cual puede atribuirse con Verdad a un Sujeto un Predicado relativo*. Pueden dar esta Definición tanto los que opinan que basta el Fundamento (porque se identifica realmente con él la realidad ontológica de la Relación), como los que opinan que hay que añadirle algo realmente distinto; v. gr., supuesta *la estatura* de Arístides y la de Eutimio hay el Fundamento requerido para que pueda atribuírseles con Verdad la Relación de Mayoridad, de Minoridad, de Igualdad, de Semejanza, etc.; puesta la *Producción* del fruto

por parte del árbol, hay el Fundamento requerido para que el «árbol» sea llamado «Productor», y el «fruto» sea llamado «Producido».

649 II. *Distinción real y de razón.* — No es lo mismo decir que algo es «real» (en el sentido de que es objetivo, que su contenido se da objetivamente) y que es «realmente distinto» ; así, v. gr., si digo de un hombre que es «animal racional», es objetivamente verdadera la atribución de que tiene «animalidad» y tiene «racionalidad» ; sin embargo, esta atribución no requiere que ambas sean realmente distintas.

Ahora bien, dentro de la Filosofía Cristiana hay, como diremos después, dos Doctrinas opuestas sobre el constitutivo de la Relación : una admite que, además del Fundamento, hay un Accidente *realmente distinto* para que se dé el Predicamento o Categoría de la Relación, mientras que otra afirma que lo importado por la Relación en la realidad existente, sólo es distinto con *Distinción de razón* respecto de su Fundamento, y que, por tanto, la *Relación se identifica realmente con su Fundamento.*

Pero siendo el Fundamento de las Relaciones diversísimo, si la Relación se identifica realmente con él en cada una (aun distinguiéndose con Distinción de razón), resulta que el concepto de Relación es *sumamente analógico* ; así a veces este Fundamento estará sólo en el Sujeto y será un Accidente físico, v. gr., «José *conoce* (o «es conocedor» de) la casa» (el Fundamento es en este caso el Conocimiento) ; otras veces estará en el Término, «La casa es *conocida* por José» ; o estará en todo el Sujeto y en todo el Término, «Arístides y Eutimio son *iguales*», etc.

650 III. *Relación real* es aquella que expresa que *hay en la cosa existente una «referencia»*, o «respecto», o «exigencia» de atribuir a un Sujeto un Predicado que nos lleve a pensar un Término para que tenga sentido esta atribución ; v. gr., «Estos cuatro libros que existen sobre mi mesa *son el doble* de aquellos dos del armario» ; aquí la «dobladura» o Relación de doble, se da en la realidad existente.

Relación de razón es aquella en que *no hay algo existente que tenga la «referencia» a un Término,* sino que es conce-

bida por la mente humana como si hubiese algo exigiendo esta «referencia» ; v. gr., «los Géneros son *mayores* que las Especies» (pues ni los Géneros ni las Especies existen).

En las partes anteriores de la Ontología, en que considerábamos los seres *en cuanto son Ser* (o sea, nociones transcendentales), caían bajo esta Abstracción o Precisión no sólo los Existentes, sino también los Posibles, que por ello eran considerados como Ser real ; pero al tratar ahora no ya de los seres en cuanto son Ser, sino *en cuanto colocados en un determinado Predicamento,* sólo nos dirigimos a los Existentes : por ello ahora tendremos por Relación de razón aquella Relación en la cual *no haya en lo Existente esta Referencia o exigencia de atribución relativa,* y con ello la Relación de razón será también considerada como Ente de razón (n. 376, VI).

Es obvio que puede haber Relaciones de razón *fundadas,* es decir, aquellas por las cuales se expresa un *Fundamento existencial,* de modo que por tales Relaciones también se expresa algo objetivo radicalmente, si bien no como Relación ; v. gr., si digo «el Género Animal es *mayor* que la Especie Hombre».

IV. *Relación Transcendental y Relación Predicamental* — Ya hemos indicado que hay dos maneras diversas de concebir los Predicamentos : los autores llamados Tomistas conciben que cada Categoría añade a su Sujeto algo *realmente distinto,* mientras que para Suárez basta que sea por lo menos *distinto de razón* (n. 41). Tanto en una concepción como en la otra, lo Predicamental *aumenta la comprehensión* de su Sujeto a quien se atribuye, si la Relación es *real* (en caso de que sea por añadirle algo realmente distinto, está claro ; si es por añadirle una noción distinta con Distinción de razón, también aumenta la comprehensión del concepto de Ser) ; y por tanto, lo importado por una noción predicamental no será un concepto transcendental.

Relación Transcendental (es decir, aquella que no cae propiamente en el Predicamento de la Relación, sino que de suyo puede darse en cualquier ser, tanto si es *Ser real* lo importado por ella, como si es *Ente de razón* lo que importa),

es aquella cuyo *Fundamento está identificado con «todo» el Sujeto y con «sólo» el Sujeto de ella.*

Relación Predicamental (es decir, aquella que se pone propiamente en el Predicamento de la Relación, tanto si es *Ser real* lo que añade a su Sujeto este Predicado Relativo, como si es *Ente de razón* fundado), es aquella cuyo *Fundamento no está identificado «total» o «solamente» con su Sujeto,* sino que estando éste ya constituido, como accidentalmente lo denomina ; como es, v. gr., un «Accidente lógico» (nn. 42-43) para Arístides que *coexista* con Héctor, es decir, la atribución del concepto relativo de «coexistente», cuyo Fundamento importa toda la realidad de Arístides que existe, y toda la realidad de Héctor que existe ; luego no está en «sólo el Sujeto», sino en ambos.

Ejemplos : «Esta pared *A* de mi derecha es *semejante* a la de mi izquierda *B*», «es *igual*», etc. (el Fundamento consiste en ambas como existentes) ; es una Relación Predicamental ; «la Materia corporal de este hombre es *Substancia incompleta* de su Alma» (es decir, la Materia es Relación Transcendental referida al Alma ; el Alma es Relación Transcendental referida a la Materia : si ambos son Existentes será Relación Transcendental *real,* no de razón) ; «la *Ciencia* o el *Conocimiento* que tengo de la Aritmética, o de la Química» (es Relación Transcendental, y además real, porque su Fundamento, que está solamente en el Sujeto, es decir, el Conocimiento, es algo existente en él, si bien «referido» totalmente en su ser de «Conocimiento» a un Término «objetivo», tanto si existe, como si no) ; «yo soy *Conocedor* de la Geometría» (es Predicamental, cuyo Fundamento, el Accidente físico del Conocimiento, se distingue realmente de mí ; pero es Predicamental real) : «la *Acción,* o *Producción* de *B*» es Transcendental ; «el *Agente* o *Productor* de *B*» es Predicamental ; «la *Unión* de *A* y *B*» es Transcendental ; «*A unido* a *B*» es Predicamental.

V. *Tres Modos de Relación.* — Fue el mismo Aristóteles quien expuso esta clasificación de la mayor importancia :

A) *Primer Modo:* es el que se da según la *cantidad* y *número* ; o *cualidad* ; o más generalmente : según la *conve-*

niencia o disconveniencia en ser algo (entendiendo «ser» en cuanto contradistinto de «operar») ; v. gr., doble, triple, semejante, igual, coexistente, mayor, etc.

B) *Segundo Modo:* es el que se da *según el operar* en cuanto hay un Producente y un Producido, o un Agente y un Paciente ; o de manera más general, entre todo Activo y todo Pasivo, ya sea natural, ya artificial, ya de Acción física, ya intencional, ya moral (este último caso funda las Relaciones éticas y jurídicas) ; v. gr., «cortante y cortado», «conocedor y conocido»,. «dominador y dominado», «señor y siervo», etc.

C) *Tercer Modo:* es singularísimo este tercer Modo y sumamente útil su estudio, porque es el que se da *entre dos desemejantes en cuanto desemejantes, como «medible» y «medido»* (no en sentido de Cantidad, pues esto ya sería el Primer Modo), *según la medición de «ser» y «Verdad»*.

Por ejemplo, si digo : «esta fotografía, imagen, dibujo, es de Sócrates» : la «imagen» es verdaderamente «imagen» de Sócrates, dependiendo del «ser» de Sócrates, es decir, es «medida» en su ser de «*verdadera* imagen» por la «Existencia», actual o pretérita, de Sócrates ; pero Sócrates en su «ser» no es (o no fue) tal Sócrates *dependiendo* de que haya tal imagen ; «mi Conocimiento de tal cosa», pues «tal cosa» no es (o no fue) por mi conocimiento, pero mi «Conocimiento» no sería «Conocimiento» si no dependiera de tal cosa, ya Existente («este árbol»), ya Posible («la Geometría»).

Como es obvio, en el Tercer Modo de Relación brotan Relaciones Transcendentales ; sin embargo aquella misma realidad que es una Relación Transcendental, puede ser el Fundamento para una Relación Predicamental del Primer o Segundo Modo, v. gr., mi «*Conocimiento* de B» es una Relación Transcendental, pero es el Fundamento para que brote la Relación Predicamental con la cual yo puedo ser llamado «*Conocedor* de B».

653 Es muy interesante observar las Consecuencias que se deducen de ahí : porque la Criatura depende totalmente de Dios en su ser de Creatura (es decir, «totalmente, o en cuanto a su mismo ser», si suponemos la Creación), de modo

semejante a como la «imagen» en su ser de «imagen» depende de la realidad del «representado», por ello la Creatura es una Relación Transcendental a Dios ; pero cuando Dios es llamado con toda verdad «Creador», se dice esto *porque otro depende de Él* en cuanto al mismo ser, sin que esto implique en Él ninguna dependencia, como «Sócrates es realmente *reproducido*, *fotografiado*, *pintado*, etc.», sin que en cuanto «Sócrates» tenga ninguna dependencia en ser lo que es, de que exista o no exista una «reproducción».

De lo dicho se deduce que el *Entendimiento* que tiene *Verdad Lógica* es «medido» (en la denominación de «Verdadero» atribuida a su Conocimiento) por la Cosa, depende de ella ; si cambia la Cosa, deberá cambiar él, o ya no será «verdadero conocedor» de ella ; mientras que en la *Verdad Metafísica* es por el contrario *la Cosa, el Ser*, quien es referido con Relación Transcendental al Entendimiento de quien depende ; por ello la Verdad Ontológica de que hemos hablado (n. 342) es Relación Transcendental a la Mente, y por cierto Relación Transcendental de razón, pues tomando «el Ser» como tal (no «este» ser Existente, «aquel», «el otro», sino «el Ser», o cualquiera «en cuanto Ser») ya que así no puede existir, y referido «al Entendimiento» como tal (no respecto a «este» o «aquel» Entendimiento) es una Relación *de razón* fundada, lo cual es interesantísimo para comprender por qué añadiendo así al Ser un Ente de razón, ni aumenta la comprehensión del Ser, ni disminuye su Extensión según dijimos (n. 357) y según vimos también a propósito de los Primeros Principios (n. 554, 3.°, 4.°).

654 VI. «*Esse in*» y «*Esse ad*» *de la Relación*. — En el Fundamento de la Relación podemos considerar dos «aspectos» (distintos entre sí con Distinción de razón, no real) :

1.° En cuanto la Relación importa algo que está «en el» («esse in») Sujeto, o Término, o ambos ; y en este sentido la Relación coincide con los otros Predicamentos, importando algo *absoluto* que se «refiere» : una pura Relación sin «*cosas* referidas» es tan absurda como un Movimiento sin móvil, siendo el mismo Movimiento también una Relación Transcendental real, identificada con un *Modo físico*,

por el cual un Sujeto o Móvil es llamado «moviente» o «que se mueve» ;

2.° El Fundamento tomado como un «ser al» («esse ad») Término, entendido *en cuanto «ser al»*, o sea la Relación en cuanto Relación ; en este sentido no importa nada Absoluto, sino que tiene lo característico del Predicamento de la Relación entendida como mero «ser a» ; es decir, *en cuanto tal* no añade a su Sujeto nada Absoluto, sino un Predicado Relativo.

Diversas doctrinas.

655 1.° ARISTÓTELES en sus Analíticos menciona entre las Categorías la de Relación, que define diciendo que «su ser es *ser a* algo» ; y en la Metafísica señala los tres Modos de Relación antes expuestos.

SANTO TOMÁS recoge y desarrolla más la doctrina aristotélica, distinguiendo entre Relaciones reales y de razón (De Veritate, q. 21, a. 1, c).

2.° *Los Tomistas* antiguos generalmente admitían que para la Relación Predicamental real no bastaba el Fundamento, sino que se requería algo «realmente distinto», un como Modo físico, según unos, o Accidente absoluto, según otros, de suerte que, según ellos, si digo : «la pared *A* de mi derecha es mayor que la pared *B* de mi izquierda», no basta que existan ambas paredes *A* y *B* para que pueda atribuir esta Relación de «mayoridad» si no brota un Accidente realmente distinto, que esté en la pared *A* como mirando o refiriéndose a la pared *B*.

Igualmente *los Escotistas* dicen, por lo general, que la Relación (restringiendo la cuestión a las Predicamentales mutuas) importa una Distinción real entre una entidad relativa y el Fundamento.

3.° *Los Nominalistas* de los siglos XIV y XV, reaccionando fuertemente contra los Tomistas y Escotistas (el tema de la Relación era uno de los clásicos de su oposición a ellos) pasaron aquí, como en otros casos semejantes, de un extremo

a otro, y por negar que la Relación importase algo «realmente distinto» negaron que fuese un «concepto real», y con ello la redujeron a una ficción de la mente.

4.° SUÁREZ combate la posición de los Nominalistas, pero tampoco admite que para explicar la objetividad de la Relación sea preciso acudir a la solución Tomista y Escotista, de una Distinción real. Para él la Relación no importa nada realmente distinto del Fundamento; pero así como tampoco es nada realmente distinto de la cosa existente, lo expresado por un concepto universal cuando se lo atribuimos, y sin embargo es algo real el Fundamento que hay en ella para que la mente humana la exprese universalmente, de manera semejante, si la Relación es real, hay en la cosa existente el Fundamento de «referirse», o «llevar», que una mente de Perfección humana expresa mediante el Predicado Relativo, cuyo contenido sólo es distinto de este Fundamento con Distinción de razón. Siendo este Fundamento importado diversísimo en las distintas clases de Relaciones, también será muy diverso o analógico lo que importa en el orden existencial la Categoría de la Relación: a veces importará algo realmente distinto de su Sujeto (o Término), otras veces no.

5.° Entre *los Suarezianos* hay algunos (a los que nos oponemos) que interpretaron a Suárez de tal suerte que la Relación, si bien identificada realmente con su Fundamento, consistiría realmente en éste *sólo en cuanto está en el Sujeto* (no en el Término), pues el Término sería un mero Connotado o señalado: por esto se llaman corrientemente «connotadores», como, por ejemplo, C. PESCH, S. I.; C. FRICK, S. I.; C. DELMAS, S. I.; etc.

Nosotros nos inclinamos a la doctrina de Suárez, pero no lo interpretamos así, sino como muchísimos suarezianos, v. gr., L. DE LOSSADA, S. I. (1681-1748). Según nuestra opinión la Relación está realmente identificada con *todo* el Fundamento de ella, esté donde esté; es decir, a veces sólo en el Sujeto, a veces sólo en el Término, otras en ambos.

6.° M. KANT coloca la Relación entre las Categorías del

Entendimiento y por tanto le niega todo alcance transcendente.

7.° Los autores de *Lógica Simbólica* tratan muchísimo de la Relación, tanto que en la Lógica terminal, el Tratado de las Clases y el de los Predicados confluyen en el de la Relación. Pero generalmente se ciñen al aspecto *deductivo*, sin examinar, como nosotros, el aspecto *ontológico*, es decir, qué importa en la realidad existencial la atribución verdadera de un Predicado relativo. Contra este proceder no tenemos nada que objetar. Pero algunas veces sucede que *niegan que haya nada más en la realidad existencial* : en este sentido algunos llegan a identificar el Individuo con el conjunto de Relaciones descriptivas con que se lo designa (n. 472). Entonces nos oponemos a ellos, como a una nueva modalidad de positivismo.

Grado de certeza.

656 1.° La afirmación de que los conceptos relativos predicados de lo existente expresan algo *objetivo* (contra los positivistas ; y empiristas o nominalistas) y algo *transcendente* (contra Kant) la damos como metafísicamente cierta, en cuanto no es más que deducir lo que ya hemos demostrado sobre la objetividad de nuestro concepto de Verdad, en Criteriología ; y del Grado de Abstracción para expresar la realidad, en Ontología.

2.° Los debates entre las distintas Escuelas de la Filosofía Cristiana, todas las cuales, admitiendo la objetividad y la transcendencia de lo que es importado por un concepto relativo, discrepan sobre el modo de explicar su objetividad, se incluyen por nosotros dentro de la zona de lo más o menos probable, y damos como más probable que la Relación se identifica realmente con el Fundamento importado por el concepto relativo, si bien se distingue de él con Distinción de razón.

Demostración.

PRIMERA PARTE: LOS CONCEPTOS RELATIVOS TIENEN ALCANCE OBJETIVO Y TRANSCENDENTE

657 1. En vez de dar una nueva Demostración, resulta más coherente mostrar que habiendo ya demostrado en Criteriología y en Ontología la *objetividad* de la Verdad (la cual, como «adecuación» entre Mente y Cosa, importa un concepto relativo) y su *transcendencia*, quedan por lo mismo descartadas las opiniones que en este punto tendrían, v. gr., los psicologistas o los empiristas o los nominalistas, que reducen la Relación a mera expresión de un modo de hablar, o de una costumbre, o de una asociación psicológica, o de una Categoría a priori del Entendimiento.

En efecto, si se prueba que *una* clase de Relaciones tiene alcance objetivo y transcendente, es falso que *toda* Relación esté privada de él; con esto queda demostrada la «posibilidad» de que también otras Relaciones sean objetivas del mismo modo; y por tanto queda meramente la tarea de demostrar en cada caso particular que tal o cual concepto relativo lo es, como hace toda la Filosofía.

2. Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Aquella doctrina que implica negar el alcance objetivo y transcendente del Conocimiento y del concepto de Verdad = es rechazable como falsa.

Pero denegar al concepto relativo su alcance objetivo y transcendente = es una doctrina que implica negar el alcance objetivo y transcendente del Conocimiento y del concepto de Verdad.

Luego denegar al concepto relativo su alcance objetivo y transcendente = es rechazable como falso.

SEGUNDA PARTE: LA RELACIÓN NO IMPORTA ALGO REALMENTE DISTINTO DE SU FUNDAMENTO, SINO QUE SE IDENTIFICA REALMENTE CON ÉL

658 1. Nos basta dar el llamado Argumento negativo: es decir, si intuimos que podemos concebir la Relación como expresando algo objetivo y transcendente, sin necesidad de considerarla como algo realmente distinto de su Fundamento, negamos esta Distinción real como innecesaria, mientras no se nos demuestre que se requiere para admitir la objetividad de los conceptos relativos.

2. Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Aquella realidad, puesta la cual, podemos comprender que se dé la atribución de un Predicado relativo = constituye lo requerido por aquella atribución sin nada más, realmente distinto.

Pero el Fundamento de la Relación = es aquella realidad, puesta la cual podemos comprender que se dé la atribución de un Predicado relativo.

Luego el Fundamento de la Relación = constituye lo requerido por aquella atribución sin nada más, realmente distinto.

Mayor: Es la razón antes designada como Argumento negativo: si nos basta Distinción de razón raciocinada para superar el empirismo y así dejar afirmada la objetividad de un concepto no recurrimos a una Distinción real, mientras no se demuestre que la anterior no basta.

Menor: A) Intuimos que si tenemos un árbol y ante él colocamos una mesa, con este Fundamento (la coexistencia de ambos) hay todo lo requerido para que, hasta sin imaginar ninguna otra entidad realmente distinta de ambos, pueda con verdad nuestra mente atribuir el concepto relativo de «mayor», «menor», «igual», etc.

B) Más aún, si supusiésemos que Dios aniquilase aquel Accidente realmente distinto de ambos, pero conservase a ambos, árbol y mesa, quedaría el Fundamento y con ello todo lo que se requiere para que una mente abstractiva como

es la humana exprese la *exigencia objetiva que hay* para que a uno atribuya ser «mayor», a otro «menor», etc., y por tanto la objetividad de esta atribución, como pasa cuando decimos con toda verdad de un hombre que es «viviente», que es «corpóreo», etc., sin requerir que estos Predicados hayan de ser realmente distintos, para que con verdad puedan atribuírsele.

C) Los nominalistas lo expresaban a veces echando mano de un modo curioso de decir: estando en medio de la habitación tengo la Relación de «tal distancia» respecto de una pared, otra Relación de «tal otra distancia» respecto de la fachada, otra respecto de la verja, etc., es decir, innumerables Relaciones de distancia como referido a innumerables Términos. Ahora bien, si cada Relación supone un Accidente realmente distinto, bastaría que una mosca se moviese para que, variando sus Relaciones de distancia respecto de todos los puntos de la tierra, se produjesen innumerables Accidentes realmente distintos, lo cual es enteramente gratuito.

TERCERA PARTE: EL FUNDAMENTO CON EL CUAL SE IDENTIFICA REALMENTE LA RELACIÓN, NO ES SOLAMENTE EL DEL SUJETO, SINO EL FUNDAMENTO TOTAL

659 1. Es obvio que no se trata aquí de las Relaciones Transcendentales, pues su Fundamento está sólo en el Sujeto y por ello concebimos que «pueden» darse sin la existencia física del Término, como en el ejemplo antes citado del «*Conocimiento* de la Geometría», o en otros, como en la «*Audición* de una melodía», etc. Tampoco se trata de aquellas Relaciones que siendo Predicamentales tienen su Fundamento sólo en el Sujeto, como la de «*Conocedor* de la Geometría», o «*Auditor* de una melodía», etc. En este último ejemplo se requiere la existencia física del Término no para que sea Relación Transcendental real la «Audición» o la «Visión», etc., sino para que se produzca la «Audición» o la «Visión», pero de suyo «puede» haber Relación Transcendental sin la existencia física del Término.

Se trata, pues, de aquellas Relaciones cuyo Fundamento está no sólo en el Sujeto, sino también en el Término. De éstas decimos que la Relación (la cual, según hemos demostrado en la parte precedente) está identificada realmente con su Fundamento, no lo está solamente con el del Sujeto, sino también con el del Término.

2. Aquello que *a)* una vez admitido, se concibe la Relación ; *b)* que sin ser admitido en alguna de sus partes, no se concibe la Relación = es el todo constitutivo de la Relación.

Pero el Fundamento en cuanto está en el Sujeto y también en el Término (si está en este último) = es aquello que *a)* una vez admitido, se concibe la Relación ; *b)* que sin ser admitido en alguna de sus partes, no se concibe la Relación.

Luego el Fundamento en cuanto está en el Sujeto y también en el Término (si está en este último) = es el todo constitutivo de la Relación.

Mayor: Puesta la Esencia de una cosa, puede darse aquella cosa ; y viceversa, si se quita aquella cosa, se quita su Esencia.

Menor: Es evidente que si comparando a dos hombres, Luis y Antonio, digo : «Luis es *semejante* a Antonio», quitando cualquiera de los dos desaparece la Relación de semejanza, y sólo poniendo los dos se da ; luego ambos pertenecían a la Esencia de la Relación.

No es objeción decir, v. gr., que también desaparece el hombre si le falta el aire para respirar, sin que pertenezca a su Esencia. No vale, porque desaparece el hombre sólo «ilativa» o «consecutivamente», y por ello «sin contradicción» podría (v. gr. en caso de intervención divina) haber un hombre aun sin aire para respirar ; pero de ninguna manera puede concebirse que «Luis sea semejante a ...» sin el Término de su Semejanza. Luego también éste forma parte de tal Relación, no sólo «ilativa», sino «formalmente».

Complemento doctrinal.

660 De lo dicho se deduce cuáles son las condiciones para que una Relación sea «real» :

1.° El Sujeto ha de existir físicamente, pues lo que físicamente es nada no puede físicamente referirse.

2.° Toda la entidad en que consiste la Relación debe existir. Por tanto en las Transcendentales (ya que su Fundamento está sólo en el Sujeto) no se requiere «de suyo» que exista este Término (por ejemplo, la imagen de Sócrates es realmente «imagen» suya, aunque Sócrates ya haya muerto) ; podría desaparecer «consecutivamente», v. gr., la «unión» de dos, como todo Modo físico desaparecería si se aniquilase el Término a quien determina a estar «unido» ; pero esto es por otro motivo.

3.° Si la Relación es Predicamental intencional (v. gr. «Conocedor de la Geometría») no requiere siempre la Existencia física del Término, por la misma razón.

4.° Si la Relación es Predicamental no intencional (v. gr. «tal Rey ahora viviente es *posterior* a su padre, que murió»), ya que el Fundamento está en ambos y el Término ya no existe, podemos concebirla como Relación de razón, pero fundada, es decir, que por ella verdaderamente expresamos algo, v. gr., que hubo un tiempo en que esta Relación era real, lo cual basta para que lo expresemos como Relación de razón.

5.° El Sujeto y el Término han de ser realmente distintos (por lo menos con Distinción real *negativa* en algunos casos, v. gr , mi Conocimiento geométrico respecto de la Geometría), pues nadie puede referirse *realmente* a sí mismo, dado que en este caso no se trataría ya de un Predicado «relativo», sino «absoluto», si no exigiese tener ante la mente a «otro». Sin embargo, esto no impide que podamos expresarlo a modo de Relación, pero entonces será de razón, no real.

Objeciones.

661. 1. Si la Relación se identifica realmente con su Fundamento (v. gr. la Relación de «Producente» con la «Producción» o «Acción» de producir), cuando ésta desaparece, desaparecerá la Relación. Es así que no desaparece. Luego no se identifica con él.

Resp.: Dist. la *Mayor* : desaparecerá la Relación «real», pero quedará por lo menos la Relación «de razón» fundada, lo *Concedo* ; ni siquiera quedará la Relación «de razón» fundada, lo *Niego*. — En cuanto al ejemplo aducido : si desaparece la «Producción» cuando ya el Efecto ha sido hecho, desaparece esta Relación Transcendental (de «Producción» a «Producido»), pero queda la Relación Predicamental de Razón fundada, por haber habido antes esta Transcendental. Si el sentido en que se toma la palabra «Productor» fuera más amplio (v. gr. «aquel cuyo *vestigio*, o *imagen*, o *huella*, queda en el Efecto»), en este sentido podría decirse que queda Relación Predicamental real.

2. Si la Verdad es adecuación entre la cosa y la mente, Dios no puede tener Verdad de las cosas del mundo, pues habría de mudarse continuamente su Conocimiento según se mudan las cosas.

Resp.: Dist. el aserto : Dios no puede tener Verdad Lógica (pues su Conocimiento sería «medido» por la Existencia de las Cosas), lo *Concedo* ; no puede tener de ellas Verdad Metafísica (o sea que porque en sí mismo las conoce tal como son, y es norma última y total de ellas, por esto ellas son las que están dependiendo de Él, de suerte que las cosas sean «medidas» por el Entendimiento Divino), lo *Niego*.

3. Si definimos la Verdad Lógica como «adecuación de la Mente a la Cosa», toda Verdad Lógica será relativa. Pero definimos la Verdad Lógica como «adecuación de la Mente a la Cosa». Luego toda Verdad Lógica será Relativa.

Resp.: Dist. la *Mayor* : tendrá «algo» relativo, lo *Concedo* ; «todo» será relativo, lo *Niego*. — En efecto, la Verdad Metafísica con que Dios conoce todas las cosas, esa sí, no

tiene nada relativo, pues totalmente depende de Él, y Él en nada depende de ellas por conocerlas; pero ya que en la Verdad Lógica la Mente ha de dirigirse a las Cosas (formando en sí una Especie, un Concepto, etc., de ellas), tiene «algo» de dependencia respecto a ellas: precisamente esta Adecuación o Verdad depende de que las *condiciones subjetivas* sean tales que se dé o no se dé este acto de conocer, y se dé con mayor o menor intensidad (antes hemos llamado a esto «elemento criteriológico» del Relativismo, n. 505); y también depende de que el *Objeto cambie* («elemento ontológico» del Relativismo, n. 506); pero «no todo» es relativo, sino que está fundado en algo «absoluto», pues siempre queda subyacente la Verdad Ontológica (y Metafísica), *absolutamente inmutable*, la cual exige que «deba» ser verdadero lógicamente tal juicio y no otro; y exige también que la mutabilidad del Objeto no pueda ser total, sino quedando portador de Predicaciones necesarias (n. 496, *d*), con Verdad ontológica (n. 342).

4. Pero no puede comprenderse tal Verdad Ontológica. Lo pruebo: pues si la Cosa se refiere a la Mente, también se muda la Relación de la Cosa a la Mente, cuanto la Mente cambia.

Resp.: Dist. la prueba: si la Verdad Ontológica es mera «conformidad» a la Mente humana, lo *Transmito* (no lo Concedo, porque un objeto artificial puede ser conforme al plan de la Mente del artífice ya *pasado*, realizarlo, es decir, puede realmente seguir referido a él con Verdad Ontológica que sólo requerirá una Relación Transcendental); si la Verdad Ontológica es «conformabilidad», o sea «inteligibilidad» a un Entendimiento «como tal», o sea «si existe», lo *Niego*. — Es cierto que entonces esta Verdad será una Relación Transcendental de razón, fundada, pues «el Ser» (concebido abstractivamente) no existe, como tal, ni «el Entendimiento» como tal: pero esto es lo que nos basta para que el Atributo de la Verdad Ontológica no aumente la comprehensión del Ser, sino que sea una noción Transcendental (n. 357).

TESIS 3.ª: LA ACCIÓN Y LA PASIÓN, FORMALMENTE CONSIDERADAS, NO CONSISTEN EN UNA ENTIDAD QUE PASE DE UN SUJETO A OTRO, SINO EN UN MODO FISICO DE DEPENDENCIA.

Nexo con la tesis precedente.

662 Después de las Categorías de Substancia y Relación, aquellas cuya noción es precisivamente inmaterial son las de Acción y Pasión, de que hablaremos ahora.

La principal utilidad del estudio de estas Categorías es doble: 1.ª, ante todo, porque teniendo una noción acertada de lo que es Acción, se comprende mejor lo que es Causa, como se ve por aquellos filósofos que vinieron a negar la realidad de que haya Causas, por tener nociones falsas sobre su ejercicio o Acción; 2.ª, pero, además, es muy útil la doctrina sobre la Acción para comprender mejor que la Acción por la cual Dios es Creador no se opone a su inmutabilidad.

Estado de la cuestión.

663 Si colocamos dos bolas de billar A y B, tocándose una a otra e inmóviles en medio del tapiz, y lanzamos otra bola C de modo que choque con la bola A, ésta y la bola C que antes se movía, quedarán inmóviles, pero la tercera B, empezará a moverse. Es fácil que dejándose llevar de la imaginación alguien conciba que la bola en movimiento C tenía una entidad, un Movimiento, y que al chocar, ha transmitido *este mismo* Movimiento a la bola A, la cual, a su vez, lo habrá transmitido a la bola B, que por esto empezó a moverse.

Así concebía R. DESCARTES (1596-1650) la Acción. Se comprende el porqué: tenía la obsesión de hacer una Filosofía de estilo matemático, con ideas «claras y distintas», enlazadas unívocamente una con otra. Con estos presupuestos

no podía entender la noción de *Potencia pasiva* (noción no unívoca, por tanto, nada «clara y distinta», sino análoga, n. 410); y por tanto, la entidad del Movimiento ya no podía educirse de un ser potencial, sino que meramente podría comunicarse *el mismo* Movimiento de un Sujeto a otro: por tanto, la cantidad total de Movimiento del mundo sería constante, y la Acción o ejercicio de la Causalidad consistiría en comunicarlo de uno a otro, variando su dirección. Siendo, pues, constante (para no tener que admitir una creación incesante de él, ni por otro lado una Potencia pasiva de que se edujese), la fórmula de la Acción con que el mismo Movimiento se comunicaría de un Sujeto a otro, se expresaría por el producto de masa y velocidad (o Movimiento): *mv*.

664 Con esto era inevitable que afloraran innumerables contradicciones: no siendo el hombre (como compuesto de alma y cuerpo) un Todo de Perfección específicamente diverso (pues esto ya no daría una noción unívoca, sino análoga, n. 604), lo había de concebir como formado por dos Substancias yuxtapuestas: ¿cómo podía entonces tener Acción el Cuerpo en el Alma? Es decir, ¿cómo podía un Movimiento exterior, comunicado al Cuerpo a través de los nervios sensitivos, llegar a producir en el Alma la sensación? Estaba fatalmente abocado a la pendiente inclinada del «ocasionalismo», que de hecho recorrieron los cartesianos: con «ocasión» de un Movimiento de la Materia, Dios produciría en el Alma la sensación correspondiente, como se ve en la mentalidad de los postcartesianos A. GEULINCX (1625-1669) y N. MALEBRANCHE (1638-1715).

Es decir, por tener una idea racionalística de la Acción, o ejercicio de la Causa, desembocaban finalmente a negar que hubiera Causas, pues no podían admitir coherentemente con sus postulados el ejercicio de la Causalidad o Acción.

G. G. LEIBNIZ (1646-1716) observó otra falsedad en la misma noción de la Acción cartesiana, como mera transmisión del «mismo» Movimiento desde uno a otro: en efecto, no da igual resultado el peso de una libra cayendo desde la altura de cuatro pies, que el peso de cuatro libras cayendo

desde un pie: había ahí algo nuevo, la «fuerza viva»: en vez de la fórmula cartesiana *mv*, Leibniz estableció su fórmula mv^2. Y al Principio cartesiano, «la cantidad de Movimiento de todo el mundo es constante», substituyó el suyo: «la cantidad de Fuerza es constante» (posteriormente, en vez de «Fuerza» se dijo «Enregía»; se puso un 2 como denominador de la fórmula; se sujetó a las correcciones einsteinianas, y hoy día ni siquiera se admite el Principio leibniziano, sino que «la suma de Masa y Energía permanece constante»).

Por esta razón Leibniz añadió al «mecanicismo» cartesiano cierto «dinamismo»: la Substancia material no estaría formada sólo por Extensión (como dijo Descartes, ya que tenía resistencia y Fuerza), sino por la composición de Extensión y Fuerza (que él bautizó con los nombres totalmente impropios de Materia y Forma); pero sin conocer tampoco él la noción analógica de Potencia pasiva, la Substancia sería como la Integral de un conjunto de «actuaciones» infinitamente pequeñas de esta Fuerza; así como lo Extenso sería una Integración infinita de puntos infinitamente pequeños. La Substancia estaba formada, pues, por elementos simples, inextensis, o «átomos metafísicos», que es lo que él llamaba Mónadas.

Pero entonces le asaltaron las mismas contradicciones: ¿cómo explicar el ejercicio de la Causa o Causalidad, es decir, la Acción? Si se trataba de los grandes Agregados perceptibles a simple vista, podía imaginarse que se moviesen internamente sus elementos: pero esta solución no explicaba cómo podía pasar una cantidad de Movimiento desde una Mónada a otra: ¿cómo entraría en ella? Siendo la Mónada simple, «no tiene ventanas» por las que pueda entrar.

Leibniz fue conducido, paso a paso, a su solución, que (si no con las palabras, sí en realidad) negaba la Acción que consistió en lo que él llamó «Armonía preestablecida»: 1.°, no puedo admitir la Acción como los Escolásticos, pues éstos (así lo imaginaba él) conciben la Acción como si una *cualidad* pasase de uno a otro; 2.°, tampoco como los car-

tesianos : dos relojes (Materia con Movimiento, y Espíritu con Conciencia) sobre los que Dios actuase como un *vigilante perpetuo,* que estuviera moviendo las saetas de una esfera para que no anduviera en desacuerdo con la otra; 3.°, menos aún la solución de B. DE ESPINOSA (1632-1677), que concebía *un solo reloj* con dos esferas (una Substancia con dos Atributos : Extensión y Conciencia o Pensamiento), pues esto desembocaba en el monismo y en el panteísmo; por tanto, 4.°, la «Armonía preestablecida» : para que cada Mónada no sea un Universo cerrado en sí mismo y aislado del resto (ya que no pueden enviar Movimiento de una a otra), será *consciente* de todas las demás, será como un espejo que refleja en sí todos los otros espejos : esto será la Acción de una Mónada en otra : han sido creadas por Dios de tal modo, que como *relojes perfectamente sincronizados,* cada una irá representando conscientemente las representaciones conscientes que tengan todas las demás... A esto quedaría reducida la Acción o ejercicio de la Causa. Es decir, quedaría en realidad negada, aunque todavía se le conservase la etiqueta o nombre de Acción.

665 Sin embargo, los Escolásticos no decían lo que estos racionalistas imaginaban que decían : Santo Tomás rechaza aquellos que deniegan la Acción a las Criaturas para atribuirla sólo a Dios (los ocasionalistas árabes) por pretexto de que «un Accidente no pasa de un Sujeto a otro Sujeto; por donde es imposible que el mismo calor pase del cuerpo caliente a otro cuerpo calentado; sino —dicen— que todos estos Accidentes son creados por Dios» (*C. Gentes,* III, c. 69) ; a lo cual contesta : «Es ridículo decir que por ello un cuerpo no actúa, por cuanto un Accidente no pase de un Sujeto a otro Sujeto. Pues no se dice de esta manera que el cuerpo cálido calienta porque *un calor, numéricamente el mismo,* que está en el cuerpo calefactor, *pase al cuerpo que se calienta* ; sino que, por virtud del calor que está en el cuerpo calefactor, *un calor, numéricamente otro, se actúa en el cuerpo que se calienta, calor que estaba antes en él en Potencia* ; pues el Agente natural no entrega su propia Forma a otro Sujeto, sino que reduce el Sujeto pasible de Po-

tencia a Acto. Por consiguiente, no quitamos sus propias Acciones a las cosas creadas, aunque atribuyamos a Dios todos los efectos de las cosas creadas, como a quien le conocemos operando en todas ellas» (Ibíd.).

Esto es, pues, para nosotros la Acción, y la noción con la cual no hay contradicción al concebir el ejercicio de la Causa: la Causa, por cuanto está en Acto o Perfección, hace que el ser potencial pase al Acto, dándole esta determinación de «dependencia» o conexión con el Ser.

Nociones.

666 I. *Acción* es la *última y formal determinación* del Agente para que cause su Efecto; y la determinación del mismo Efecto para que *dependa de tal* Agente (n. 594).

Pasión es la *última y formal determinación* del Pasible (o Paciente) para que cause su Forma; y la determinación del mismo Efecto para que *dependa de él* como de Sujeto presupuesto.

II. Hay que notar un punto de máxima importancia, que está expresado por las palabras: «*última y formal* determinación».

Tomemos como ejemplo la Acción que consiste en *unir* dos papeles. Puedo entenderla de dos maneras muy distintas: o bien «la determinación *previa y remota*» o bien «la determinación *última y formal*» para estar unidos. Si pongo goma o cola, habré puesto algo «que» («quod») unirá los papeles; pero ¿qué es aquello «con que» («quo») la goma engomará, o la cola encolará? No otra goma que pegue la goma anterior al papel, pues se plantearía de nuevo la misma pregunta indefinidamente: «no hay ventanas para que penetre en otro». En cambio, el *mismo ejercicio* de unir o el unirse, o sea la última determinación a pasar de Potencia (o «poder unir») al Acto («unión» formalmente como tal): de esta Acción así entendida hablamos (nn. 366-368). Por consiguiente, no negamos que si la Acción fuera tomada «remotamente», podría «pasar» algo de uno a otro; pero esta

explicación, si bien puede ser útil para las Ciencias Naturales (y no la negamos), para la Filosofía no basta : aquella última y formal determinación o *ejercicio mismo* «con que» la Causa causa, o queda formalmente Causante, y el Efecto o Forma se educe ; de la Acción así entendida hablamos.

III. Para precisar todavía más, tomemos ahora el ejemplo del *martillo* (Agente instrumental) que golpea un bloque de *mármol* (Pasible o Paciente), del cual educe la *figura* (Forma), la cual, después de educida, *inhiere en su Sujeto*, por ejemplo, en parte del bloque anterior (Sujeto de inhesión en este caso, n. 454) y con él constituye el *Efecto total,* que propiamente no es la Forma, sino la Estatua o *Todo* : es decir, el Sujeto informado por la Forma educida (nn. 597-599). Pues bien, nada de esto es la Acción y la Pasión : sino aquel *nexo o dependencia* con que la Forma que se educe *está «dependiendo» del Agente* como de Principio determinante, esto es, la Acción (entendida «última y formalmente») y el *nexo o dependencia* con que la Forma que se educe *está «dependiendo» del Pasible* como de Principio determinable, esto es, la Pasión (entendida también «última y formalmente»), es decir, no de todas las determinaciones previas requeridas para llegar al mismo ejercicio como tal.

IV. *Acción inmanente* es la producción de un Efecto (accidental) que permanece en el mismo Agente.

Acción transeúnte es la producción de un Efecto (ya accidental, ya substancial) extrínseco al mismo Agente, o sea en otra Hipóstasis.

Acción eductiva es la producción de una Forma (ya substancial, ya accidental) a partir de un Sujeto presupuesto, o sea de la Potencia pasiva.

Acción creativa es la producción de una Forma que no tenía nada de sí misma, y nada de Sujeto previo. La palabra «nada» no se entiende como si la «nada» fuera una Potencia física de que se edujese un ser, sino negación de toda entidad previa, tanto de la Forma que se crea, como de cualquier Sujeto físico sobre el que se ejerciese la Acción del Agente.

Diversas doctrinas.

667 I. *El racionalismo*, según ya hemos visto con los ejemplos típicos de R. Descartes y de G. Leibniz, al no conocer la Analogía del Ser, ni, por tnato, la noción de Potencia pasiva, concebiría el ser como dado ya todo de una vez, y entonces la Acción sería mera «transmisión» de una misma entidad desde uno a otro; y como esto es absurdo (si se trata de la Acción formalmente entendida; o sea en última instancia) toman varias salidas (que en realidad niegan la Acción), ya sea el ocasionalismo, ya sea la Armonía preestablecida, ya sea la Categoría a priori kantiana. De Kant no hablaremos porque ya fue examinada su posición con ocasión de los Primeros Principios.

II. *El empirismo,* como en D. HUME (1711-1776), quiere reducirlo todo a lo sensible en cuanto dado sensiblemente; ahora bien, nos percibimos a nosotros mismos como Causa, v. gr., de nuestros actos psíquicos, pero no percibimos sensiblemente *cómo, de qué manera,* el propio «yo» ejerce la actividad de causar (nn. 577 B, 462); por ello el empirismo reduce la Causalidad a una mera «costumbre» de la Naturaleza, enlazando Fenómeno a Fenómeno, y a un «hábito psicológico» con que atribuimos la Causalidad a la expresión de esta costumbre.

III. *Los Filósofos Escolásticos* están en conjunto de acuerdo en cuanto al núcleo central y cierto de la cuestión: la Causalidad o ejercicio de la Causa es la determinación o conexión con que se educe de la Potencia Pasiva la Forma o Efecto. Discrepan en puntos ulteriores de sistematización que ya examinaremos.

Grado de certeza.

668 Damos por metafísicamente cierto (como algo implicado por las Tesis anteriores: Acto-Potencia y Principio de Causalidad) que la Acción considerada «formal y últimamente»

no es algo que «pase numéricamente lo mismo» de uno a otro, sino determinación con que el Efecto adquiere la conexión con el Ser o Acto, por la cual precisamente hemos requerido la Causa (nn. 573, 550-551, 553).

Las cuestiones controvertibles dentro de la Filosofía Cristiana las damos como del orden de una mayor o menos probabilidad.

Demostración.

669 PRIMERA PARTE: HAY ACCIONES REALMENTE DISTINTAS DE LA CAUSA Y DEL EFECTO

El primer paso para tener una noción acertada de la Acción ha de consistir en afirmar que es algo realmente distinto, no solamente del Agente, sino de la Forma producida.

1. *Distinción entre Acción y Agente; entre Acción y Pasible.* — Si la Acción se identificase físicamente con el mismo Agente, entonces siempre que hubiese aquel Agente habría la misma Acción «numéricamente». Es así que no siempre que hay un Agente hay tal Acción. Luego se distingue realmente del Agente. Es evidente que no siempre que hay Agente hay «tal» Acción, v. gr., puede el obrero aserrar una madera, pero no siempre está aserrando con el ejercicio o Causalidad (n. 372, 3.°), ni siempre «la misma» madera.

Con una Argumentación semejante se demuestra que se distingue realmente la Pasión del Efecto, pues no siempre que hay un Sujeto con Potencia pasiva para que se eduzca de él una Forma, se está educiendo aquella Forma numéricamente la misma.

2. *Distinción entre Acción y Forma.* — Si «algunas veces» permanece la Forma producida («la misma» numéricamente) sin la Acción que la produjo, entonces constará que en estos casos hay Distinción real entre la Forma producida y la Acción. Pero «algunas veces» permanece la

Forma producida sin la Acción que la produjo. Luego constará que en estos casos hay Distinción real entre Forma producida y Acción.

Adviértase que aquí decimos «algunas veces», porque en muchos casos cesando la Acción desaparece el Efecto numéricamente «el mismo» (por ejemplo, en la producción de un acto vital por el viviente) : y entonces al no tener esta señal de Distinción real (n. 372, 3.º), si por otra parte no nos consta que haya una indeterminación en aquel ser, para recibir la denominación de proceder de uno u otro, indeterminación que requeriría un modo físico (n. 373, 2 y 3), como sería, v. gr., si un ser pudiese ser creado por Dios, o por un ángel instrumentalmente, entonces no podremos comprobar que se distinguen realmente en este caso la Acción con que se produzca una Forma accidental y esta Forma. Esto, sin embargo, no nos ofrece ninguna dificultad, porque en estos casos será la misma entidad o Forma producida la que será totalmente la «dependencia» de que hablaremos en seguida (n. 672).

5 o 3. Escoto, en cambio, reduce la Acción a una Relación entre el Efecto y la Causa ; y la Pasión a una Relación entre el Efecto y el Pasible. Ante la objeción de que así reduce la Categoría de Acción a la de Relación, contesta Escoto que en la Relación, puesto el Sujeto A y el Término B, *necesariamente* surge la Relación (y esta Relación es la que propiamente entra en la Categoría de Relación), v. gr., puesta la casa A y el árbol B, surge por necesidad la Relación de «mayor» y «menor» ; pero no así en la Acción, pues puesto el comburente o fuego A, y el combustible, o madera B, no brota por necesidad la combustión (v. gr., si hay un obstáculo interpuesto entre ambos). A esta otra clase de Relaciones (que él llama «extrinsecus advenientes», que «advienen de fuera», para distinguirlas de las del Predicamento de Relación o «intrinsecus advenientes», que «advienen de dentro») llama él Acción y Pasión.

Esta opinión no nos parece acertada (y menos todavía si suponemos, como antes hemos admitido, que la Relación no se distingue realmente de su Fundamento, nn. 655, 1.º

y 5.°; 658). Porque o bien el Fundamento de esta Relación se identifica con el Agente y el Pasible, o no: si se identifica, entonces, puesto el Agente y el Pasible, por necesidad ha de brotar la Relación (y ya sería «adveniente intrínsecamente»); pero si no se identifica con ellos, sino que requiere *alguna entidad realmente distinta* de ambos (v. gr., la combustión o Movimiento productivo), ésta es la que denominaremos Acción, pues el Agente es llamado Agente precisamente por aquella entidad por la cual se actúa el Efecto; y el Efecto es Efecto porque depende en su ser del Agente mediante aquella entidad productora. O sea, no decimos que hay combustión porque hay comburente y combustible (esto no basta y no explica nada), sino al revés, porque hay combustión, por ello el comburente está ejerciendo la Acción con que es comburente, y el combustible la Pasión con que es combustible.

671 SEGUNDA PARTE: LA ACCIÓN FORMAL Y ÚLTIMAMENTE CONSIDERADA NO ES UNA ENTIDAD QUE PASE DE UN SUJETO A OTRO

Si la Acción entendida formal y últimamente fuera el mero paso de una entidad desde un Sujeto a otro:

a) *Entonces no habría generación:* no podríamos decir que se engendra o nace, v. gr., un perro, sino, como Leibniz, habríamos de decir que, habiendo sido creadas simultáneamente todas las Mónadas, están como ocultas, a modo de un «punto apretado» («un point reserré») y después meramente «aparecen», lo cual realmente niega el Movimiento (n. 411, *A*) y niega que la Causa ejerza verdadera causalidad; pero ya ha sido antes demostrado que es falso;

b) *Tampoco habría alteración:* pues las razones son las mismas. El racionalismo se engaña cuando no advierte que si no puede explicar unívoca o matemáticamente la producción de una «nueva» entidad substancial, tampoco podrá la accidental: si un hombre no sabía hablar una lengua y aprende a hablarla, el paso de «no saber» a «saber» requiere

verdaderamente en él la producción de una entidad que antes no existía en él, y por tanto, el racionalismo que sólo quiere admitir lo «claro y distinto», se refugia en algo que de ninguna manera es «claro y distinto» ;

c) *Finalmente no serviría de nada para explicar la Acción:* ¿por qué ejerzo la Acción de «presionar» un libro que voy a mover con la mano? No basta con dar las determinaciones «remotas» (todas las condiciones biológicas, v. gr., de paso de corriente nerviosa que determina la contracción del músculo, ni las físicas previas a la Acción misma de presionar) ; si finalmente no se *ejerce* eficientemente la repulsión o *Acción* de presionar : luego con mero paso local de una entidad de un sitio a otro queda la cuestión intacta : ¿por qué la bola A, al recibir el Movimiento de la bola B, se marcha? Y ¿cómo puede «entrar» en su Esencia el Movimiento de otra? Y ¿cómo puede «producirse» si antes no existía?

672 TERCERA PARTE: ES UN MODO FÍSICO DE «DEPENDENCIA»

Ya hemos demostrado que la Acción ni es el Producente, ni el Término producido (n. 669), ni ambos juntos (n. 670), sino algo que media entre ambos : ahora bien, esto es el *nexo físico o dependencia* con que el Término o Efecto *depende en su ser del Agente o Causa* (paralelamente de modo respectivo se dirá de la Pasión con que el mismo Término o Efecto depende del Pasible).

En efecto, la razón por la cual hemos exigido la objetividad de la noción de Causa es precisamente para evitar el absurdo y la contradicción de que un Ser no esté *en conexión o dependencia con el Ser,* sino sin conexión, lo cual negaría la Unidad del Ser y lo haría radicalmente ininteligible y contradictorio (nn. 549-551, 553, 573 y sobre todo 577).

Ahora bien, para esto basta un Modo físico de *dependencia en el ser,* ya que basta, sin requerir que sea Accidente absoluto.

673 *Observación importante.* — Es muy interesante advertir que es muy limitado nuestro conocimiento sobre la Acción, porque no sabemos *cómo* se ejerce esta conexión de dependencia en el ser (n. 577). Aunque la Física nos dé determinaciones «remotas» (que bastan para las Ciencias, pero a nosotros no, porque buscamos la «última» determinación que ellas no dan) y aunque nos diga, v. gr., que se requiere «contacto», ya inmediato, ya mediato, entre Agente y Efecto, no nos dice «por qué» se requiere el contacto, ni «cómo» actúa el contacto.

No obstante, aunque nuestro conocimiento sea tan modesto, *es lo suficiente* para que, mediante lo que nos enseña la Filosofía, 1.°, tengamos ya una cierta *noción suprema* sobre lo que es Acción; 2.°, con ello *evitemos las contradicciones* en que caeríamos; 3.°, así podamos admitir los datos de la *experiencia sobre la objetividad* del ejercicio causal y de la noción de Causa; 4.°, finalmente, queda así abierto el camino para *ulteriores investigaciones,* tanto científico-naturales, como filosóficas, para enriquecer progresivamente esta noción en la medida en que el hombre pueda lograrlo.

674 CUARTA PARTE: LA ACCIÓN ESTÁ EN EL PASIBLE; LUEGO EL AGENTE, EN CUANTO AGENTE, NO SE CAMBIA

1. No se trata aquí de las Acciones «inmanentes» (n. 666, IV), sino de las «transeúntes», pues cae fuera de discusión que estando el Término de la Acción inmanente en el mismo Agente, también la Acción estará en el Agente.

La cuestión se refiere a las Acciones «transeúntes», porque muchos Tomistas, como Cayetano, opinan que si la Acción es aquello con que el Agente actúa o es Agente, debe de estar en él.

Es preciso fijar bien el sentido de lo que decimos: no negamos que en las Acciones que observamos en el Cosmos el Agente no es «sólo Agente», sino que por su imperfección o limitación no está siempre «en acto segundo (n. 419, III) o plenamente determinado, y por tanto, a) *previamente* ha de

actuarse (con lo cual «recibe» o «patitur») ; b) o *concomitantemente* recibe a su vez otra Acción que sobre él ejerce el Pasible (que en cuanto a mucho está en Acto), v. gr., si empujo un coche, soy a su vez empujado por él ; c) o *consiguientemente* en cuanto que ejercitando el Agente su Acción, siempre se perfecciona a sí mismo, actuándose en cuanto al hábito que se engendra en él, etc. Todo esto no lo negamos, pero no es la Acción «como tal», es decir, «formal y últimamente» considerada.

Considerándola «formal y últimamente», decimos que propiamente está en el *Término o Forma* que se produce; y porque ella está en el Sujeto o Pasible, consecuentemente la Acción está en el Pasible (repetimos, la Acción «en cuanto Acción»), como, por ejemplo, el Término de la Acción de docencia está en el discente, no en el docente.

2. Ya hemos demostrado que la Acción formalmente considerada no es una entidad que «pase» de un Sujeto a otro, sino la Educción de una nueva Forma o Actuación de la Potencia Pasiva ; por tanto, es aquel nexo o Modo de dependencia, que quita la indeterminación del Efecto contingente, para que exista. Luego (concluye Suárez) «allí donde esté el Término de la Acción, allí es necesario que esté la Acción misma, porque el Modo por necesidad acompaña aquella cosa cuyo modo es» (*Disp. Met.*, 48, 4, 7).

Además, el Agente precisamente en cuanto Agente no es el que *recibe,* sino el que *da* ; claro que esto se entiende «en cuanto Agente», porque, como observa Suárez, «antecedentemente puede ser movido, como si se aplica otra vez el fuego para actuar; o concomitantemente; o consecuentemente, si habiendo actuado, recibe», pero «escuetamente, y por sí, por cuanto es *Agente,* no *es movido,* porque al Agente, en cuanto Agente, le es accidental ser movido» (Ibíd., 8) ; pues de lo contrario el ser en cuanto Acto, que da la razón del que pasará de no-ser a ser, estaría en la misma línea que el no-ser, mientras que el que no tiene ha de ser «determinado», ha de «ser movido», ha de «recibir» para que tenga lo que no tenía ; pero el que «da», en cuanto «da», no recibe.

675 *Observación importante:* De aquí se deduce una obser-

vación que interesa poner de relieve; por tanto, si siendo todos los Agentes del cosmos que observamos, finitos, y por consiguiente potenciales, y por ello por otro respecto «son movidos», «son actuados», «reciben» al dar, esto se debe no a que sean Actuales, sino a que junto a su actualidad tienen Potencialidad, no son Acto Puro, sino Mixto (n.° 419). Por consiguiente, si la noción de Pasión no es composible con la de Agente *en cuanto* Agente, sino accidentalmente éste puede ser movido en cuanto desde otro respecto sea Potencial, y está por tanto el Modo de dependencia en el Efecto, entonces Dios, que es Acto Puro, sin Potencialidad, no se muda en nada al crear: porque otro realmente está dependiendo de Él en el ser, por eso Él es llamado con toda verdad Creador; «el Agente en cuanto Agente no se muda», «Agens, qua Agens, non patitur», decía el adagio antiguo.

Quinta parte: La Acción y la Pasión realmente se identifican, distinguiéndose sólo con Distinción de razón

Según lo que antes hemos indicado acerca de la Distinción que hay entre una categoría y otra (n. 651, 41), basta que sea un solo Modo físico de dependencia el que constituya al Término físicamente dependiendo: del Agente como de Principio «por el que» procede, del Pasible como de Principio «desde el que» procede.

La razón es que es imposible separar la Acción de la Pasión; luego no habiendo señal de Distinción real, esto indica más bien que realmente se identifican, tanto más cuanto que basta Distinción de razón para que la misma entidad física de la Acción o Movimiento o Modo físico de dependencia, sea a la vez una Relación Transcendental al Agente como a aquel «por el que» procede el Efecto, al Pasible como a aquel «en que» (o «desde el que») procede, y al Término o Forma como a aquel «a quien» determina a ser.

Complemento doctrinal.

677 Hay una cuestión famosa, que antiguamente se debatía: ¿Puede darse la Acción «a distancia» («actio in distans»)? Desde luego no se trata de que haya contactos intermediarios, pues esto está fuera de duda: el fuego que enciendo aquí, actúa inmediatamente sobre el aire y éste transmite el calor al siguiente y así hasta un Sujeto lejano. Se trata de que no haya ningún contacto.

En la sentencia de los Tomistas sería más obvio que dijeran que es una noción contradictoria (pues si la Acción está formalmente en el mismo Agente, quitando el contacto con el Pasible, ya no quedaría nada con que determinar la Educción de la Forma); en cambio, en la opinión de Escoto se admite; en cuanto a nuestra opinión, ante todo no negamos que «físicamente» no puede darse (pues si hubiese en la Naturaleza esta Potencia, alguna vez se actuaría; es así que nunca en el cosmos hemos visto tal Acción; luego no hay físicamente tal Potencia); pero ¿metafísicamente repugna?

No parece demostrarse que «sólo» mediante el contacto un ser pueda dar a otro la conexión con el Ser, aunque la Substancia finita sólo sea operativa por los Accidentes con los que se manifiesta o traduce espacio-temporalmente (n. 451), pero con exigencia o necesidad meramente física (n. 466), sin que en su noción aparezca contradicción.

Objeciones.

678 1. Si la Acción es «antes» que el Efecto, no inhiere en él. Pero la Acción es «antes» que el Efecto. Luego no inhiere en él.

Resp.: Dist. la *Menor*: es «antes» si se toma «remotamente» la noción de Acción, lo *Concedo*; si se toma «formal y últimamente», *Subdist.*: es «antes», necesariamente con prioridad de tiempo, lo *Niego*; con prioridad por lo menos

de naturaleza, de nuevo *Subdist.* : de suerte que entonces la Acción sea algo «que exista» («quod»), lo *Niego*; algo «con que» («quo») existe el Efecto producido, lo *Concedo*; *Niego* el *Consecuente.* — No hay inconveniente en que haya prioridad de naturaleza en algo que siendo *en el mismo tiempo* no haya de «existir» como tal («quod»), sino que sea aquel Principio «con que» («quo») existirá el Término que por este Principio depende del Agente; aunque desde otro respecto este Modo, por exigir Sujeto de inhesión, inhiera en la Forma que se educe y por ella en el Pasible.

2. Por la Acción, el Agente es denominado Agente. Luego está en él.

Resp.: Dist. el *Antec.* : con denominación lógica o «extrínseca» (es decir : porque «otro está colgando de él», él es con verdad «colgante»), lo *Concedo*; con denominación «intrínseca», *Subdist.* : si la Acción de un Agente finito se entiende «en conjunto», o «remotamente», o «concomitantemente» en cuanto se perfecciona por ella el mismo Agente, lo *Concedo*; si la Acción se toma «formal y últimamente», lo *Niego.*

TEOLOGÍA RACIONAL

CAPÍTULO XIV

LA EXISTENCIA DE DIOS Y SU INFINITUD

Nexo con el tratado precedente.

679 1. El estudio de la Criteriología desembocaba todo él en una conclusión: «la Metafísica es posible» (nn. 191-207).

Por esto empezábamos así la Primera parte de la Metafísica u Ontología: «si la Metafísica es posible, hagámosla» (n. 251).

La Ontología, a su vez, culminaba con el aserto: «la Teología Racional es posible» (n. 633).

Por lo mismo empezamos ahora la Segunda parte de la Metafísica o Teología Racional diciendo: «si la Teología es posible, hagámosla». La Ontología era el puente racional para llegar hasta Dios (n. 254).

No queremos con esto decir que «solamente» puede conocerse un objeto con conocimiento «reflejo» o científico: hay en el hombre muchas actividades con las cuales espontáneamente desembocará en el conocimiento de Dios; tiene a su mano los hechos de la Revelación; puede también concederle Dios la experiencia mística. Esto no lo negamos: únicamente afirmamos que «también es objetivamente correcto el uso racional del pensamiento, como hace la Metafísica, hasta llegar a Dios por la Teología Racional». Afirmamos también que esta disciplina «ayudará» a adquirir, desarrollar y perfeccionar la Teología que proceda apoyándose en el testimonio o palabra de Dios (n. 12).

2. Durante todo el transcurso de la Ontología hemos ido paso a paso comprobando y demostrando la realidad de este programa inicial: la Unidad innegable de lo expresado

por el concepto de Ser (n. 265), la Analogía (n. 309) con que se predica este concepto, tal que dentro de su absoluta Universalidad y Necesidad contiene una *verdadera e intrínseca semejanza* entre todos aquellos que, siendo expresados por su Comprehensión, se incluyan en su Extensión, haciendo con ello posible, por una parte, el conocimiento que se extiende a Analogados no percibidos en la experiencia sensible, pero, por otra parte, con diferencia específica en cuanto a la Perfección con que realizan estas nociones supremas (n. 325).

De ahí pasamos a extender el contenido de la noción de Ser, mediante sus Propios o Atributos, Unidad, Verdad, Bondad (n. 327) ; examinamos después que los seres movibles, cambiantes, que observamos en nuestra experiencia, no negaban estas Propiedades, sino, al revés, mostraban que cumplían verdadera, pero deficientemente, la plenitud de que es capaz el Ser, que puede tomarse ya como actual, ya como potencial (n. 410) ; así pudimos mostrar en la Tesis de los Posibles o Esencias, que nuestro Pensamiento es consciente del carácter *absoluto* con que aprehende su objeto (n. 483) y que llamamos entonces «el orden metafísico» (nn. 494-501) ; lo cual era el medio para rebasar el relativismo, que no conoce la Verdad como Universal y Necesaria (n. 503).

Con ello, la formulación de los Atributos del Ser en forma de ley o Principio del Ser y del Pensar, nos dio los Primeros Principios metafísicos (n. 518), cuya aplicación eran las Causas (n. 566), aplicación que será, pues, *posible dentro del mismo ámbito absoluto de los Primeros Principios* que verifican, es decir, con total Universalidad y Necesidad.

3. Ahora no nos es necesario, pues, demostrar que es posible la Ciencia racional de Dios o Teología : esta Demostración ya está dada : es lo que precisamente constituye *toda la Ontología*, cuya culminación puede formularse así : «la Teología Racional es posible».

Si es, pues, posible, hagámosla. Si no puede explicarse el ser potencial más que por el actual, lleguemos hasta el Ser que será Acto Puro ; si no puede explicarse el Contin-

gente más que por su Causa, lleguemos al que es Causa Primera; si no puede admitirse el carácter absoluto del Pensamiento o Verdad más que fundándolos en el Ser Necesario, lleguemos a inferir el Ser Necesario ahí implicado: ésta será la afirmación de Dios.

4. Ya hemos observado que con este proceso nuestro Pensamiento es capaz, de suyo, de conocer *todos* los seres (ya que nada escapa a la Universalidad del concepto de Ser): pero no *infinitamente* (nn. 325-326), sino *finitamente*; no con el «modo» propio de cada uno, sino en cuanto siendo absolutas las nociones metafísicas, su Necesidad y su Universalidad «abarcan a todos» con verdadera e intrínseca semejanza.

Por tanto nuestra Ciencia *no será falsa* por el hecho de que «prescinda» de muchísima plenitud de su objeto; pero será *esencialmente perfectible*.

Sería, pues, craso error afirmar que «*uno* es el Dios de la Metafísica», «*otro* es el Dios de la Mística», «*otro* es el Dios de la Religión y Revelación». Decir esto equivaldría a decir de un joven a quien se ha sometido a un examen médico, a un análisis químico de su sangre, a una experimentación de «test» psicológico: «*uno* es el joven que nos dio la Medicina, *otro* es el joven que nos dio la Química, *otro* el que nos dio la Caracteriología, etc., que no tienen *nada que ver* con lo que de él conoce *empírica y sentimentalmente* su propia madre».

Siendo el objeto formal de cada una de estas actividades limitado, todas ellas aprehenden verdaderamente el mismo ser, pero lo captan a través de diversas Propiedades (nn. 8-11). En vez de «oponerse», estos diversos conocimientos del mismo objeto se «completan» unos a otros.

5. A causa de la limitación que, según notamos, aparece en todas las actividades aprehensivas humanas, sucede que cuanto más el hombre se acerque a un objeto que tenga graves consecuencias para él, tanto en el orden práctico de las costumbres, como para dar un sentido supremo a su vida, con la que no arriesga sólo algo, sino todo (pues puede dar estabilidad a su ser, o perderlo), surgirán en su voluntad

trepidaciones, temores; por lo cual le será preciso echar mano de todo su amor a la Verdad; echar mano de la recta conducta, que no admita nada contra el dictamen más hondo de su conciencia, si no quiere cometer el «pecado contra la luz» de que habla Newman, sino al revés, «*hacer* la Verdad para venir a la luz» (cfr. Juan 3, 19-21); hasta echar mano de la súplica; en una palabra, de las ayudas que el sujeto «hombre» («el hombre», no su «Pensamiento» solo, es él que razona) hallará con la recta aportación de la Voluntad, según nos enseñó el estudio de la Certeza libre (n. 242).

Acertadamente lo expresó Mauricio Blondel (1861-1949): «Yo no pretenderé conocerme y experimentarme, adquirir la certeza, ni apreciar el destino del hombre, sin *echar al crisol todo el hombre* que yo llevo en mí» (*L'Action*, París, 1893, pág. XI). Pues de poco serviría «conocer» la Verdad si ante su atisbo no quisiese uno «reconocerla».

TESIS 1.ª: ES METAFISICAMENTE CIERTA LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Nociones.

680 1. La Metafísica considera todos los seres (éstos son su objeto material) con el grado más profundo de Abstracción, es decir, *en cuanto son Ser* (éste es su objeto formal), según ya vimos (nn. 252-254).

Precisamente por ello nos fue posible dedicarnos al estudio del ser categorial o predicamental como a parte de su objeto material (n. 633), y examinamos aquellas Categorías cuyo contenido, por prescindir de toda Materia, tocaba más propiamente a la Metafísica (n. 263).

De modo semejante aplicamos ahora la Ontología al estudio de un ser inmaterial, pero no porque «prescinda» de toda Materia en su noción, sino porque «niega» toda Materia, y es «positivamente» inmaterial. Este Ser es supracategorial, porque su Infinitud no permite encerrarlo en ninguna Categoría, pues sin ser abstracto, sino concreto, las transciende todas.

El objeto material de este estudio será, pues, Dios, Causa Primera de todo ser ; su objeto formal será al grado de penetración que nos lo hace accesible, es decir, que por considerarlo «en cuanto Ser» poseemos un Conocimiento con verdad Absoluta, que transciende todo límite y toda Materia, con total Universalidad y Necesidad.

2. *Dios* puede ser definido de diversas maneras, según el grado de Perfección con que cada Conocimiento lo exprese : todas las Definiciones lo expresarán con verdad, pero no todas con igual profundidad o penetración :

Definición vulgar o espontánea: Ser Nobilísimo y Supremo, cuya Autoridad se ejerce sobre los hombres, dotado de gran poder y dominio sobre las mismas fuerzas naturales.

Al decir en esta Definición «Nobilísimo», ya se entiende que tiene Entendimiento y Voluntad, o sea que es *Personal* (pues de lo contrario no sería tan noble como el hombre) ; por lo mismo se entiende que es *Supremo*, es decir, que rebasa o transciende todos los otros ; al decir «con Autoridad sobre los hombres y fuerzas naturales» se entiende que de alguna manera lo rige todo.

Definición científica o filosófica: el único ser que existe como absolutamente Necesario y Causa Primera de todos los Contingentes.

Definición descriptiva por sus Propiedades: es la Definición que nos da el Concilio Vaticano I con estas palabras : «hay un solo Dios viviente y verdadero, Creador y Señor del cielo y de la tierra, Omnipotente, Eterno, Inmenso, Incomprehensible, Infinito por su entendimiento, voluntad y toda perfección ; el cual, siendo una sola Substancia espiritual, Singular, Simplicísima e Inmutable, ha de ser considerado distinto, en realidad y por su Esencia, del mundo ; dichosísimo en sí y por sí, e inefablemente excelso sobre todo cuanto fuera de Él existe y puede concebirse» (Denz. 1782).

Como es obvio, antes de la Demostración de que Dios existe, damos esta Definición en sentido nominal (n. 45), Definición que después de la Demostración será tomada en sentido asertivo.

3. Una Demostración puede hacerse a partir de un

Medio «con prioridad», «con simultaneidad», «con posterioridad» ontológica respecto de lo afirmado (n. 79, 3.°-6.°). Nuestras pruebas de la Existencia de Dios serán todas a posteriori.

4. Es clásica en la Historia de la Filosofía la Demostración de Dios que ofrece Santo Tomás en las llamadas «cinco vías» de la *Suma Teológica* (I, q. 2, a. 3). No parece que ahí haya pretendido trazar cinco modos de Demostración según una ordenación sistemática, ya que él mismo da una exposición diversa en el *Contra Gentes* (I, cap. 13), inspirándose para esas pruebas en distintas fuentes.

Por ello es posible presentar las mismas pruebas desde diversos aspectos y con variada sistematización. La que aquí seguiremos está basada en las Causas (Primeros Principios) y en los Atributos del Ser, porque de este modo aparece más cómo los surcos abiertos por la primera parte de la Metafísica, culminan todos ellos en Dios, en la segunda.

Diversas doctrinas.

681 A través de los siglos de Historia de la humanidad, se levanta como un clamor inmenso hacia Dios, de suerte que, por más que los hombres lleguen a Él con varias imperfecciones y con matices más o menos logrados, suben no obstante los hombres hacia la Divinidad. Pero además de esta persuasión brotada en ellos, ya de un modo espontáneo por el ejercicio de sus facultades, ya de la enseñanza de las diversas Religiones, como vestigios lejanos de la Revelación primera, hay también aquellos que han tratado filosóficamente sobre su Demostrabilidad o Demostración. De estos últimos tratamos.

Pueden dividirse las dos direcciones opuestas que han tomado, en las conocidas tendencias :

A) *Empiristas e irracionalistas.* — Llevados por sus postulados, algunos se encierran dentro de lo dado por los sentidos, sin pasar más allá, ya sean *materialistas*, como F. ENGELS (1820-1895), ya *positivistas* y *pragmatistas*, al-

gunos de los cuales, si bien no niegan la Existencia de Dios, no admiten una Demostración racional, como J. STUART MILL (1806-1873), que llegó a admitir la Existencia de un Ser Supremo, Bueno, Personal, pero Finito; o bien en la dirección del *Neopositivismo* y de la *Lógica Matemática*, como B. RUSSELL (nació en 1873), el cual no niega su Existencia, sino sólo que se demuestre racionalmente.

B) *Idealistas y racionalistas.* — Cuyos principios a veces los encierran dentro del *agnosticismo transcendental*, como M. KANT (1724-1804), el cual admite la Existencia de Dios, pero afirmada por la Razón Práctica, no por una Demostración especulativa; otros, como MAX SCHELER (1874-1928), admiten que así como en el mundo externo se abre la zona de los Fenómenos, también se ofrece la zona de lo divino, como hecho primario, que la mente humana intuye con un acto religioso de contacto inmediato con Dios, pero no por estricta Demostración racional (nn. 257-262).

Grado de certeza.

682 Así como es metafísicamente cierto lo que demuestra la Metafísica sobre los Primeros Principios y Causas, también lo es una Consecuencia implicada en ellos y en el hecho de que existan seres Contingentes, es decir, la Existencia de Dios.

Demostración.

PRIMERA PRUEBA: POR EL SER: DESDE EL CONTINGENTE AL NECESARIO.

683 1. Ya conocemos qué entendemos por Contingente y por absolutamente Necesario, como también el Criterio de Contingencia (n. 546). Asimismo conocemos el Principio de Razón Suficiente (n. 549).

2. Recordemos los ejemplos que pusimos: si establezco

como verdadero un aserto, v. gr., «el área de un rectángulo será el producto *ba*», no puedo admitirlo como verdadero «porque sí» sin conexión con el Ser; si pudiese admitir *una vez* tal aserto u otro semejante «porque sí», entonces *siempre* podría con igual razón *dudar* de que quizá también en «tal caso», en «tal otro», etc., podría ser «porque sí» lo opuesto: «el triple, o el cuádruple, etc., de *ba*»; es decir, perecería toda la Necesidad y toda la Universalidad de las Ciencias y de todo el Pensamiento: tanto valdría un aserto, como su contradictorio. Por esto la Lógica Matemática demuestra que aquel que admite *un par* de Proposiciones contradictorias, ya no puede demostrar nada, porque se seguiría todo: la negación de la Unidad del Ser, o sea, de la No-contradicción «*NNKpNp*», implica la contradicción «*KpNp*», o sea, simultánea negación y afirmación de cualquier aserto. Precisamente a la Necesidad de que todo ser esté en conexión con el Ser, y que en tanto demostremos científicamente que ha de admitirse, en cuanto le demos la Razón Suficiente o conexión con el Ser, a esto hemos llamado Principio de Razón Suficiente.

3. Ahora bien, hay Proposiciones cuya conexión con el Ser es sólo «hipotética» y «limitada» (en cuanto a «algo», no en cuanto a otra cosa), v. gr., «*si* llueve, habrá humedad»; «*si* existe un hombre, entonces será *corpóreo*» (lo afirmo necesariamente conexo con ser corpóreo; no, v. gr. con que sea Infinito); «*si* hay un triángulo, entonces su área será la mitad de *ba*», etc.; es decir, tienen en sí mismas una conexión o determinación o Necesidad, pero solamente «en cierta *hipótesis*» o «en cuanto a *algo*».

Por ello no aparece contradicción en que no sea Existente actualmente el contenido inteligible de tal Noción o Proposición: puedo concebir sin contradicción que no exista ningún hombre, o que no llueva, o que no haya ningún triángulo en el Cosmos.

Por consiguiente, si un ser Existente *no tiene en sí mismo la Determinación* o Necesidad o Conexión con el «existir actualmente» (y veo que no la tiene, por ejemplo, porque antes no existía, o porque se muda, o porque puede

destruirse, o porque no teniendo en su noción el «Existir actualmente» puedo sin contradicción concebir que no exista), y sin embargo Existe actualmente, entonces es preciso inferir : *a)* o bien su conexión actual con la Existencia *es gratuita* (no tiene tal conexión, sino ha salido «porque sí») ; *b)* o bien está en otro ser, que se la ha dado, en el mismo sentido y orden en que la tiene.

No puedo admitir lo primero : *a)* porque entonces, según lo dicho, habríamos de negar toda objetividad al Pensamiento, toda Necesidad y Universalidad a todas las Ciencias ; *b)* luego esta determinación o Necesidad está en otro ser que le ha dado esta conexión con el Ser, ya se llame Razón Suficiente, ya Causa.

4. Ahora bien, no puede seguirse un proceso indefinido de recurso a otro, porque esta respuesta «difiere la solución», pero no la «da» ; no corta la «indeterminación» del primero por poner igual «indeterminación» en el segundo, en el tercero, en el cuarto... ; siempre aplazada, nunca dada ; luego es infrustrable llegar a un Ser *cuya misma Esencia sea Existir*, esto es, que tenga en sí mismo la conexión con su Existencia, es decir, que exista actualmente «por sí mismo», como absolutamente Necesario, según queríamos demostrar.

5. Podríamos resumir en forma, para mayor claridad, la anterior Argumentación :

Si existe un Contingente = entonces bajo pena de contradicción ha de existir un Ser Necesario.

Pero existe algún Contingente.

Luego, bajo pena de contradicción, ha de existir un Ser Necesario.

Menor: Es patente por la Criteriología que aprehendemos seres «en sí», y por la experiencia, que son mudables, es decir, Contingentes.

Mayor: No podemos negar el Principio de No-contradicción, que es el que nos fuerza a admitir la Razón Suficiente que evita esta negación.

6. Damos ahora un paso más : este Ser Necesario que existe es *Omniperfecto*. Pues si no lo fuera, su Necesidad, por hipótesis, sólo sería «en cuanto a alguna Perfección»,

«hasta cierto límite». Por consiguiente, *en esto* precisamente sería a su vez Contingente, *en esto* podría «ser o no ser»; lo cual, si se pusiese como última instancia, sería igualmente la misma contradicción y negación del Pensamiento y de lo que intuimos como más Evidente. Luego, no pudiendo ser Contingente en cuanto a nada, *es bajo todo respecto Perfectísimo*, precisamente porque es absolutamente Necesario.

7. Luego es también *Único*: porque si hubiese fuera de Él algún ser con Perfecciones que «no dependiesen de Él», aquéllas le faltarían; por tanto, la que tenía no la tenía con absoluta Necesidad, sino con cierta indeterminación o Contingencia, contra lo supuesto. Luego es *Único*.

Y a este Ser absolutamente Necesario, Perfectísimo y Único llamamos Dios.

SEGUNDA PRUEBA: POR LA CAUSA EFICIENTE: DE EL CAUSADO, A LA PRIMERA CAUSA O «CAUSA A SE». (Según la redacción del R. P. F. Marxuach, S. I., y José Sauret, S. I.)

684 1. Existen varios seres (por lo menos el propio «yo», que le decir cada uno) que evidentísimamente son Contingentes; pero si uno pretendiese que todos ellos, o algunos de ellos, son absoluta e intrínsecamente Necesarios, ya nos concedería lo que queremos demostrar.

Suponiendo, pues, que los seres de que tenemos experiencia son Contingentes, requieren una Causa para existir. Su Causa, ¿es Necesaria o Contingente? Si lo primero, ya tenemos lo pretendido; si lo segundo, debió tener otra Causa, de la cual preguntaremos lo mismo hasta llegar a una Causa que sea absoluta e intrínsecamente Necesaria.

2. No puede darse un proceso al infinito, porque teniendo todos ellos sólo una Necesidad «hipotética» y «parcial» (por hipótesis, pues de lo contrario ya nos conceden lo que queremos demostrar), una suma, por grande que sea, siempre será de sumandos, ninguno de los cuales era incoativamente «absolutamente Necesario»; luego ni la suma de todos lo

será. Luego es preciso admitir que hay una Causa de ellos «absolutamente Necesaria».

3. En forma podría resumirse así : Si en los seres esencialmente *indiferentes* para existir, no puede hallarse la Razón totalmente Suficiente de una *determinación* a existir, debe hallarse en un Ser esencialmente no indiferente a Existir.

4. Ahora bien, este Ser absolutamente Necesario es *Único*, como es fácil demostrar : Si la noción del Ser absoluta e intrínsecamente Necesario tuviera en sí todavía alguna indiferencia o indeterminación para darse lo expresado por tal noción, ya en uno, ya en otro, entonces sería en el mismo sentido (en cuanto indiferente para realizarse ya en uno, ya en otro) indiferente para existir (ya que sólo puede existir el Singular, no el Universal por cuanto es indiferente a comunicarse a varios) : luego sería por hipótesis un Ser absolutamente Necesario y en igual sentido no-Necesario, lo cual es contradictorio. Luego si como absolutamente Necesario ya ha de existir, sólo puede ser Único.

5. De ahí se infiere que es *Causa Primera* de todos los otros seres. Pues siendo Único, no puede empezar fuera de Él cualquier cadena de Causas de los seres Contingentes, ya que no hay Otro igualmente Primero en quien pudiera empezar.

6. Se infiere también que tiene la *Perfección* que cualquier otro tenga ; luego la Perfección consciente del *Entendimiento*, o sea que es *Personal*. Y a este Ser llamamos Dios.

Tercera prueba: Por la Causa Final: desde el Orden y la Teleología del Cosmos, al que es Ordenador y Fin.

685 1. Tomamos aquí la palabra «Cosmos» en sentido de todo el conjunto visible, incluyendo, por tanto, en él no sólo los Astros, sino también los Vegetales, Animales y Hombres.

Es un hecho que el conjunto de elementos que forman el Cosmos tienen en su «actuación» cierta Constancia y cierta

Perfección. Por ejemplo, los elementos que forman la Substancia química llamada mercurio se manifiestan constantemente con un color plateado, en estado líquido a la temperatura ambiental, con tal peso, tal tensión superficial, tales reacciones químicas, etc.; las Substancias químicas que integran un Vegetal, por ejemplo un pino, actúan dándonos las hojas del pino, su corteza, sus tejidos, sus frutos, etc.; las que integran el embrión de un animal, por ejemplo un huevo de gallina, se van estructurando maravillosamente formando los órganos vitales que tendrá el polluelo, sus ojos, su corazón, sus patas, etc.

Ahora bien, que *hay* en el Cosmos cierta Constancia, enorme e innegable, consta por el hecho de que haya «leyes» científicas de Química, Física, Astronomía, Geología, Biología, Botánica, Zoología, etc., que precisamente formulan esta Constancia; *hay* también cierta Perfección, enorme e innegable, pues precisamente gracias a estas leyes ha sido posible, durante siglos y a distancias de millones de años-luz, la constitución de «un» Cosmos, con cuerpos, con vegetales, con animales, con hombres, es decir, con una historia.

No decimos que esta Constancia sea infinita, sino finita (por muy enorme que sea), y por tanto con excepciones o indeterminaciones; tampoco decimos que su Perfección sea infinita, sino también con ciertas disteleologías o fallos parciales, o sea «en cuanto a *algún* grado» de Perfección.

2. Ahora bien, la Razón Suficiente de este hecho, o se da *a)* con el «mero» azar y cálculo de Probabilidades, *b)* o no con «mero» azar (sin negar que «también» haya algo o mucho de azar, de indeterminación, en los seres del Cosmos), sino con una cierta *conexión* entre los elementos y el término o especificación de ellos: conexión que llamamos precisamente *Naturaleza*. Lo primero es absurdo; luego lo segundo.

3. Ahora bien, esta Naturaleza está en conexión con un Término, lo cual nos da precisamente su *Inteligibilidad*: gracias a que hay «leyes» expresando su Constancia, su determinación o conexión, entendemos lo que «es» el Cosmos, pues sin «ninguna» conexión ni Ley, ni siquiera podríamos

«nombrar» y decir «qué» es tal Cuerpo, pues por hipótesis podría manifestarse de cualquier manera, lo cual es contra la Razón Suficiente y contra el Principio de No-contradicción. Luego, o bien la Naturaleza se ha dado a sí misma esta conexión *inteligente* (por ser ella misma inteligente), o bien la ha recibido de *otro que sea Inteligente.*

Lo mismo hemos demostrado antes, no a posteriori como ahora, sino con ocasión del Principio Metafísico de Finalidad (nn. 562-564).

Luego es metafísicamente cierto que hay un Ordenador Inteligente del Cosmos.

4. La Demostración anterior no nos dice si este Ordenador Primero es Único o Múltiple, Necesario o Contingente, etc.

Al llegar aquí, y para llevar a término la Demostración, echamos mano de un Término Medio que no sea Físico, sino Metafísico: esta Inteligencia Primera, o es Contingente, o Necesaria; si Contingente, no corta el proceso de Razón Suficiente hasta que lleguemos a una Inteligencia que sea Necesaria, que llamamos Dios.

CUARTA PRUEBA: POR LA UNIDAD DEL SER: DESDE LA SOCIABILIDAD INTRÍNSECA DE LAS NOTAS DEL SER, AL QUE FUNDA EN SÍ EL ORDEN DEL SER.

686 1. También parte esta Demostración de un hecho a posteriori, el hecho de nuestro Conocimiento de los seres Existentes ante nuestra experiencia. Otro hecho es que en todos ellos descubrimos que son portadores de una exigencia infrustrable, que podría ser formulada así: «Hay *Sociabilidad* entre las notas que forman su Definición»; y más generalmente: «Todo lo que existe o existirá está *condicionado* necesariamente por algo: *que tenga Sociabilidad en sus notas*», de suerte que «piedra-sensible» nunca podrá existir, pero sí «animal-sensible», como nunca podrán obtener en un laboratorio un viviente «menor que una de sus partes» o una célula «redonda y cuadrada», etc.

Esta Condición o exigencia de Unidad que rige el orden existencial es de tal suerte, que precisamente por ser «Condición» es *lógicamente anterior*; no decimos con verdad: «*porque existe, sus notas son ya, sociables*»; sino al revés, «*porque eran sociables*, tal Causa lo ha producido en su ejercicio».

2. Ahora bien, si esta Sociabilidad, como Condición, es *lógicamente anterior* a lo Existente Condicionado por ella, es preciso que haya un Ser que 1.° *o bien no tenga esta Condición* que rige el Existente, y entonces podría, v. gr., asociar en sí las notas de que «en igual sentido *exista* y *no exista*»; lo cual, porque intuimos absurdo, y por lo demostrado en Ontología, queda excluido; 2.° *o bien que funde en sí mismo la Sociabilidad* o Unidad del Ser o aptitud para existir (n. 501): lo cual es fundar en sí *el mismo orden o ámbito del Ser*.

Y a este Ser llamamos Dios.

Quinta prueba: Por la Verdad del Ser: desde la Necesidad de la Verdad, al que como Existente Necesario la funda.

1. Notamos expresamente que también esta prueba es a posteriori como la anterior. En efecto, parte del hecho de que rechazamos el escepticismo y el relativismo como intrínsecamente contradictorios, como autodestructores con sólo pronunciarse, y como opuestos a nuestras más infrustrables Evidencias.

2. Pero ya hemos visto que son dos posiciones exactamente contradictorias las siguientes: «Verdad absoluta» y «No Verdad absoluta, sino Relativística», según ya hemos demostrado con ocasión del Relativismo, y no nos es preciso repetirlo aquí (nn. 504-509, especialmente el n. 516).

3. Por consiguiente, toda la zona de los seres, tanto Existentes como Posibles, llevan en sí lo requerido para que pueda predicar de ellos nociones con *Verdad absoluta*.

Pero como hemos rechazado ya el Idealismo (en Criterio-

logía y en Ontología), no puede admitirse que sea la Mente humana quien cree esta «exigencia absoluta».

Por otra parte la Verdad absoluta tiene una Necesidad *absolutamente infrustrable*, que supera el orden meramente empírico, aproximativo, contingente, del sensismo o del empirismo (n. 494), y que podría formularse así: «los Existentes que conocemos exigen que *absolutamente nunca* (es decir, independientemente de cualquier *Condición contingente*) pueda, v. gr., un Todo ser menor que una de sus Partes, etc.»

4. Ahora bien, si todo ser fuera Contingente, y solamente radicase en ellos esta exigencia o Necesidad de que son portadores, entonces sólo podríamos decir: «intuye mi mente que *si* existe este Cosmos presente, o *mientras* exista, valdrá la exigencia de que no pueda haber un Todo menor que su Parte, pero cesaría esta Necesidad para otro Cosmos Posible», lo cual intuimos con Evidencia que es falso.

Luego si la Necesidad de la Verdad absoluta no puede estar fundada en un Existente Contingente, está fundada en un Existente Necesario, como queríamos demostrar, y a este Ser Necesario llamamos Dios.

5. Es clásica la objeción: «conditio nihil *ponit* in esse», «la Condición nada *pone* en el ser»; pero también es obvia la respuesta de este texto o adagio mal aducido: «sed *supponit in esse*», «pero *supone* algo en el ser»; en efecto, supone que es portador de una exigencia o Necesidad radical de Verdad, *cuyo cumplimiento es independiente de que se dé cualquier Condición contingente*.

Un ejemplo ayudará a verlo: un alumno, después de un examen escrito, pregunta al Profesor, antes de que éste haya leído su examen: ¿he sido aprobado? El Profesor le contesta: «*si* has dado al Problema planteado en el examen tal solución, serás aprobado». En esta Condicional, ni dice «has dado tal solución», ni dice «serás aprobado», es verdad; pero dice o supone algo: «hay en el orden de las cosas tal *exigencia*, tal nexo necesario» (en este caso con Necesidad meramente de orden moral).

Hay casos en que la Condición manifiesta un nexo de

orden físico, v. gr., «si cae encima de tu cabeza, cuando andas por la calle, una casa que se desplome, morirás»; enunciado en el cual ni se dice que «caiga ahora encima de su cabeza» la casa, ni se dice que «muera»; pero se expresa algo, formulado por la Necesidad de las leyes físicas, encarnadas en los seres Existentes.

De modo semejante intuimos que también los Existentes llevan en sí una Necesidad de orden metafísico, absolutamente infrustrable, como, v. gr., la exigencia de Unidad del Ser, o de la Verdad: «absolutamente será Verdad siempre decir que *es* aquello que *es*, en cuanto sea», y esta exigencia o Necesidad la intuimos como «absolutamente independiente de cualquier Condición contingente». Ahora bien, como no puede fundar esta Necesidad un Contingente (pues si se apoyase en el Contingente *en cuanto contingente* podría cesar), es preciso que esté fundada en un Existente Necesario, Dios.

Sexta prueba: Por la Bondad del Ser: desde la apetición del Bien transcendente, hasta el Bien transcendente, capaz de darle cumplimiento.

688 1. Esta prueba es muy distinta de las anteriores, porque por la Verdad *asimilamos* el Ser y sus notas. Al tener en nosotros el objeto conocido, lo descubrimos inmediatamente portador de su Necesidad metafísica, cuya Razón Suficiente sólo puede hallarse en un Ser Transcendente, al modo explicado. Pero por la Bondad, al contrario, nos *dirigimos* hacia un ser, salimos de nosotros para tender a él; y por ello no nos es posible comprobar del mismo modo esta absoluta exigencia en un objeto presente, como en el caso de la Verdad, sino que lo presente es nuestro *tender* a él.

No obstante, podemos dar esta prueba como «por lo menos *persuasiva*», «congruente». Ahora bien, por ello no la daríamos *sola*; pero después de las anteriores es muy oportuna.

Más aún, todo lo que le falta de Necesidad en su Evi-

dencia, lo compensa en cuanto a la Conveniencia en la vida del hombre, especialmente cuando éste desea la Felicidad, la Justicia, el Orden moral, en una palabra, el Bien.

2. Es un hecho que el hombre aspira al Bien que descubre en el Ser. Y tiende a él de un modo sumamente interesante.

Precisamente porque su Entendimiento es capaz de concebir el Ser de un modo «precisivo», es decir, «Universal», y por tanto «Indefinido», por ello es también capaz de apetecer no sólo «este», «aquel» Bien finito, sino con un impulso u objeto formal «precisivo», que lo hace capaz de aspirar siempre a un mayor Bien, así como es capaz de pensar siempre en uno mayor hasta el Infinito.

De tal suerte que «si *claramente* se presenta ante el hombre un Bien total, es decir, el que le da su Felicidad, como *posible o alcanzable*, lo apetecerá», constitucionalmente está su ser volcado a él.

Por otra parte nos dice la Psicología que por ser Inmortal (precisamente en cuanto a lo que es Principio de esta apetición : su alma espiritual), es el hombre subjetivamente capaz de esta Felicidad o Bien Supremo a que tiende.

Pero sabemos también que ningún Bien limitado y Contingente es capaz de identificarse con este Bien Supremo, Infinito.

3. Ahora bien : *a)* Así como *el Ser* que captamos por el Entendimiento es tal que es intrínsecamente capaz de que podamos expresarlo «prescindiendo» de todo límite, y así funda las exigencias ineludibles del Conocimiento, también es tal que *es capaz de que podamos «prescindir» en su Bondad de todo límite*, y así podrá fundar las exigencias absolutas de la Voluntad natural o elícita de nuestro ser ; y *siendo «objetiva» la radicación en la Verdad que brota del Ser, también lo será la radicación en la Bondad que también brota del mismo Ser*. Luego existe este Bien Infinito a que aspira constitucionalmente el ser del hombre.

b) Otros prefieren dar esta segunda parte de la prueba de un modo más sencillo : «es así que vemos por el Finalismo del Cosmos que todos los Vivientes son *de suyo y*

específicamente capaces de alcanzar aquel Bien a que constitucionalmente tienden» ; luego el hombre, que es más Perfecto en todo que todos ellos, también lo será, pues sería, por el contrario, el menos Perfecto si él no fuese capaz de lograr el Término a que constitucionalmente tiende.

4'. Aumenta la fuerza de esta Prueba si observamos que el hombre experimenta que hay en sí mismo una «orden» que le dice sin Condición ninguna : «haz el Bien, evita el Mal» ; no sólo esto, sino que mediante la posesión de Bienes parciales queda hecho «bueno» sólo «en cuanto *a algo*» : «buen *escritor*», «buen *pintor*», «buen *músico*», etc., pero experimenta igualmente en sí mismo que por el cumplimiento de aquella orden absoluta quedará hecho «buen *hombre*» o, al revés, por su incumplimiento, «mal *hombre*», de modo incondicional. Más aún, percibe la repugnancia de que la posesión de este Bien incondicionado y total respecto de él sea frustrable, v. gr., que aquel que mata a su propia madre, o ha querido robarle a él todos sus bienes con total desprecio, calumniándole, maltratándole, etc., pueda lograr el Bien que experimenta como hombre, del mismo modo que el que lo cumplió, sometiendo a este logro toda su vida.

Luego percibe que junto con su Ley Moral hay una *exigencia «moral»* de su cumplimiento.

Y como este cumplimiento sólo puede darlo un Ser Transcendente, que ha dado al hombre, junto con su ser, la ley más específica suya «en cuanto hombre» : luego existe este Ser, Sumo Bien, a que el hombre constitucionalmente tiende.

Complemento doctrinal.

689 1. Es famosa en la Historia de la Filosofía la prueba de la Existencia de Dios que se llama «argumento anselmiano», porque la propuso S. ANSELMO DE CANTERBURY (hacia 1033-1109) ; argumento que también se llama «a simultaneo», porque parte de la misma noción de Dios, para deducir su Existencia ; y también se llama «ontológico» desde

el tiempo de Kant, porque, partiendo de una explicación meramente lógica del ente, pretende saltar a afirmar su Existencia.

El resumen del mismo, tal como lo presentó S. Anselmo, es : Dios es concebido como un ser tal que «mayor que él» no puede haberlo ; pero el «mayor que todo lo pensable» no puede estar sólo en el Entendimiento, pues ya sería «mayor» si estuviera en lo actualmente existente ; luego existe un ser tal, que «mayor no pueda pensarse», en el Entendimiento y en la cosa.

El monje GAUNILÓN le replicó : 1.°, no nos consta la «intrínseca Posibilidad» o coherencia de tal concepto ; 2.°, hasta admitiéndola, también puedo concebir «una isla más dichosa que todas las otras», y sin embargo no puedo concluir que exista. Al cual replicó S. Anselmo que no puede equipararse a la idea de tal «isla dichosa» la que tenemos de Dios.

SANTO TOMÁS rechaza el valor de esta prueba. ESCOTO la modifica algo, para darle más verosimilitud. DESCARTES la admite, partiendo de la idea «clara y distinta» de Dios, para saltar desde ahí a su Existencia. LEIBNIZ le ataca porque tal idea no es «clara y distinta», es decir, no consta su intrínseca posibilidad «a priori» o «a simultaneo» para que podamos inferir *de ella sola* que la Necesidad de existir, en ella contenida, es objetiva. Por esto la cambia así : «Si la idea del Ser Necesario es Posible, existe. Pero es Posible. Luego existe» ; y para probar a priori que es posible, recurre a que el Infinito está libre de todo límite o negación, y a que las nociones simples tienen Sociabilidad. M. KANT, que en el período precrítico (año 1763) había admitido el valor de esta prueba, la impugnó después en la *Crítica de la Razón Pura*, pero con argumentos ineficaces, porque pretende que al decir del «Necesario» que «Existe», no se añade nada a la primera noción : es falso, porque si bien no se le añade nada «en el orden *precisivo* o de Esencia», se le añade «que sea *actual* entre los Existentes». Los Filósofos modernos tienen variedad de opiniones sobre el argumento anselmiano.

2. Nosotros lo rechazamos. Porque si esta noción de Dios de que parte, fuera *a*) una noción *intuitiva*, admitiría-

mos entonces que se contiene en ella la exigencia de la Existencia actual «ejercida», como contrapuesta a la Existencia actual «concebida» por un concepto que no es intuitivo, sino *abstractivo*; *b)* pero no nos consta a priori *positivamente* la Posibilidad de esta noción, o Sociabilidad de sus notas; *c)* por otra parte, si en vez de buscar cómo demostrar su Posibilidad a priori, partimos de un Existente de hecho, y en él vemos implicada la Condición de que exista tal Necesario, entonces sí deduciremos que ha de ser Posible, pero en este caso ya no se trata del Argumento «a simultaneo» o anselmiano, sino de un Argumento «a posteriori».

Objeciones.

1. Si basta una Causa Contingente para explicar un ser Contingente, no es preciso subir hasta un ser absolutamente Necesario. Pero basta una Causa Contingente para explicar un ser Contingente (como hacen las Ciencias Naturales al explicarlo). Luego no es preciso subir hasta un ser absolutamente Necesario.

Resp.: Transmito la *Mayor* (no la Concedo, porque hay otras pruebas). *Dist.* la *Menor*: basta para una explicación *última,* lo *Niego*; basta para una explicación sólo *inmediata o parcial* (como dan las Ciencias Naturales), de nuevo *Dist.*: si no niegan lo que está implícito en esta primera explicación (la Razón Suficiente y Unidad del Ser, con las que se debe llevar más lejos el mismo proceso explicativo), lo *Concedo*; si lo excluyen, lo *Niego.*

2. Arguye Kant: El Argumento por la Contingencia y por los Efectos se reduce al ontológico o anselmiano; luego no demuestra eficazmente. Pruebo el Antecedente. Dices: el Ser Necesario es Perfectísimo, o sea realísimo; luego, por conversión de la Proposición: el ser Perfectísimo es Necesario, lo cual es el Argumento anselmiano.

Resp.: Niego el *Aserto*; en cuanto a su *Prueba, Dist.*: si partiendo de la «mera noción» de Dios hiciésemos la con-

versión de la Proposición para demostrar así su Existencia actual, lo *Concedo*; si partimos de «los Existentes», ya en cuanto son *Contingentes* para que existan o no existan actualmente, ya en cuanto *Contingentes* cuya Verdad requiere otro que como Necesario la funde, lo *Niego*.

3. Si hay Orden y Perfección sujetas a Desorden e Imperfección, entonces la Inteligencia requerida es muy limitada e imperfecta, es decir, no es Dios. Pero tal es el Orden y Perfección. Luego la Inteligencia requerida no es Dios.

Resp.: Dist. la *Mayor*: entonces se sigue la Disyuntiva: *a)* o bien no es Infinita; *b)* o bien no ha producido un Término Infinito (ya sea por la intrínseca contradicción de un Efecto Infinito —que siendo finito será también corruptible o sujeto a desorden e imperfección—, ya sea por otros motivos que no hemos de estudiar ahora, sino al tratar de su Providencia), *Concedo*; se sigue sólo el primer miembro de la Disyuntiva, lo *Niego*.

4. Si barajando al azar mil millones de caracteres de imprenta, que son, por ejemplo, los que forman el diario de siete días de la próxima semana, se puede obtener por mero azar la composición del diario de los siete días de la próxima semana, puesto que es «una» combinación Posible entre trillones de ellas, entonces el mero azar sin Inteligencia ordenadora puede explicar el Orden inteligible. Pero tal combinación es una Posible entre trillones de ellas. Luego el mero azar sin Inteligencia ordenadora puede explicar el Orden inteligible.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si tal combinación (u otra inteligible) es «una sola Posibilidad, lo *Niego* (es decir: si digo, v. gr., «con *un solo* choque con otra estrella puede producirse tal orden», entonces ya no hay «mero» azar, sino elementos tan perfectamente determinados, que con un solo choque puedan dar tan enorme Perfección; como si las piezas de una fábrica fueran tan fantásticamente perfectas, que con un solo golpe del artesano saliera montado un coche; en este caso no habría Inteligencia en la Acción de tal artesano, pero sí en el Ingeniero que hizo tales piezas y tales máquinas tan perfectas, que no requieren montador; es decir,

ya se supone una *conexión* en los elementos, que es lo que llamamos Naturaleza —por tanto, no «mero» azar—, y de ahí inferimos con todo derecho la Inteligencia que la ha formado); si no son «una» sola Posibilidad, sino una cada una de las innumerables combinaciones o asociaciones entre trillones Posibles, entonces puede salir por «mero» azar tal combinación, *Subdist.*: si por cada uno de los aciertos me muestran «millones de millones» desacertados, lo *Concedo* (pero, ¿dónde están estos «millones de millones» de ojos, oídos, dientes, labios, etc., absolutamente monstruosos, por uno logrado? No sirve decir: «los malos perecieron, o no fue Posible producirlos», pues entonces ya se supone que «ha de naber» conexión con algunos y exclusión de otros, lo cual ya no es «mero» azar, sino conexión de Naturaleza); si se muestran estos «millones de millones» desacertados, de nuevo *Subdistingo*: si se tratara de mera combinación «cuantitativa», lo *Concedo*; si se trata de un resultado «cualitativamente más perfecto» —como es el paso del no Viviente al Viviente, o del Viviente al Hombre—, lo *Niego*.

TESIS 2.ª: DIOS ES INFINITO, ES DECIR, TIENE TODAS LAS PERFECCIONES POSIBLES EN SUMO GRADO POSIBLE

Nexo con las tesis precedentes y estado de la cuestión.

591 1. Resumamos brevemente las Conclusiones a que hemos llegado hasta ahora: Hemos demostrado que existe un Ser que es absolutamente *Necesario* (n. 683), en oposición a los seres que son Contingentes (nn. 545-546); hemos demostrado que es *A Se*, o sea *Por sí* (n. 648), en oposición a los seres que son causados y existen «Por otro», su Causa (n. 553, III). Así como los Contingentes, en cuanto Contingentes (o «no determinados» por sí mismos a una Perfección, o a la Existencia actual), han de recibir de fuera, de otro, esta determinación o conexión con el Ser, así el Ser absolutamente Necesario, como total poseedor de determinación o

actualidad, será también A Se, Por sí, es decir, no recibirá de cualquier otro ninguna determinación, pues por sí mismo la tendrá.

2. Por ello se ve que la Proposición: «el Ser *por sí*, existe», es una Proposición esencial, como si digo: «el triángulo tiene ángulos», o bien «el hombre es viviente». Tiene también sentido existencial, como si digo: «tal hombre está andando».

Podría decirse que tal Proposición es una Proposición «de suyo Analítica», en cuanto que su Predicado está contenido en su Sujeto; pero también hemos afirmado que por el solo Análisis de dicha Noción no nos consta que la «Existencia *actual*» esté exigida (n. 689), sino al contrario, partiendo de los actualmente Existentes, cuya Inteligibilidad requiere el Necesario actualmente Existente, aquella Proposición será Analítica «quoad se, non quoad nos», «de suyo, o en sí misma, no respecto de los hombres», ya que no tenemos intuición de Dios.

3. Ahora bien, en lo que hemos dicho ya tenemos no sólo la raíz para que brote de ahí la Demostración de la Infinitud de Dios en toda Perfección, sino poseemos también ciertos atisbos de ella (n. 683, 6.°, especialmente n. 686, y lo observado anteriormente en la Ontología, n. 501, que ahora halla su cumplimiento, junto con la Analogía del Ser, n. 309 y siguientes).

Nociones.

692 1. *Perfección* es lo mismo que Bondad o Bien (n. 348), y cualquier ser, *en cuanto actual*, tiene determinación a Ser, y por ello también en cuanto actual tiene Perfección (n. 417). Si es Acto Puro, será puramente Perfecto, pura Perfección.

Sabiendo que la Bondad o Perfección es «aquello que todos apetecen» y por tanto la misma Apetibilidad radical, o el Ser en cuanto referido a ser término de una facultad apetitiva, el Bien o Bondad o Perfección es lo apetecible, lo estimable, porque constituye a alguien en el ser (n. 348).

2. Todo ser, según hemos demostrado (nn. 354-355), es Bueno *transcendentalmente*, o sea, es «radicalmente» capaz de ser sin contradicción, término de una apetición, si hay una facultad rectamente dispuesta.

Pero no se seguía de ahí que fuera también Bueno o Perfecto *predicamentalmente* (n. 349, III; 351, I; 356, 1.°). Ahora precisamente demostramos de Dios que también es predicamentalmente Perfecto, en el sentido de que ni tiene en sí defecto de Perfección ni puede añadírsele, porque es la misma plenitud de ella.

3. *Una Perfección* puede ser de dos clases:

A) *Pura* es aquella cuyo concepto no incluye ninguna imperfección, ni puede suplirse por otra; v. gr., «conocer».

B) *Mixta* es aquella cuyo concepto incluye algo de imperfección y puede suplirse por otra más alta; v. gr., «raciocinar», que, en cuanto supone multiplicidad de actos, incluye cierta imperfección, y puede ser suplida abundantemente por la simplicidad de la intuición.

Las Perfecciones puras pueden tomarse en sentido «precisivo» (v. gr., «Sabiduría», «Vida»), por cuanto «prescinden» de negar positivamente toda imperfección; pueden tomarse en sentido «positivo» (v. gr., la «Aseidad», o la «Eternidad» en la duración), por cuanto «positivamente» excluyen de su concepto toda imperfección.

4. Si consideramos el modo *como está en el Sujeto* una Perfección, sabemos que puede estar *formal* o *eminentemente* (n. 617). Está formalmente en caso de que se halle en su propio concepto (v. gr., Dios es formalmente sapientísimo); eminentemente en caso de que se halle por medio de otra Perfección más excelente (v. gr., Dios eminentemente «oye» lo que decimos). Se añade a esto que está *virtualmente* una Perfección en un ser que puede causarla o producirla, por tenerla ya formal, ya eminentemente.

693 5. *Fin.* — Puede entenderse la palabra «Fin» con un sentido «positivo», como aquel ser con el cual tiene conexión otro ser o actuación (tanto si se considera con conexión «conocida» y «querida», como si «meramente natural», como si «prescindiendo» con cuál de estas dos maneras): en las

cuestiones sobre la Causa Final y Principio de Finalidad hemos tomado el Fin en sentido «positivo».

También puede tomarse en sentido «negativo», como carencia de ulterior Perfección en cuanto Perfección. Ahora lo tomamos en este sentido.

Hay que observar que puede a veces expresarse algo negativamente, pero que por ello no importa una negación que sea imperfección, sino al revés, v. gr., si digo de alguien que es «in-mortal» o «no-mortal»; de modo semejante la «determinación» a algo puede importar sólo Perfección, v. gr., la Aseidad o Determinación a la plenitud del Ser, que es a la plenitud de toda Perfección.

6. *Infinito o no-finito.* — Puede entenderse el término «Infinito» en diversos sentidos:

a) *Privativamente*: Se dice de aquel ser que debería tener fin, pero no lo tiene porque o bien se *prescinde* de tal límite o fin (v. gr., los conceptos Universales respecto de sus inferiores: más que «infinito» hay entonces «indefinido»), o porque por *incompleto* no lo ha recibido (v. gr., una estatua no acabada, no «finida»). En este último sentido los filósofos griegos consideraban que lo «im-perfectum» (o «no acabado») era «imperfecto» (o deficiente), porque aún estaría en potencia para ir recibiendo nuevas determinaciones.

b) *Negativamente*: Se dice de aquel que ni debería tener ni tiene fin.

c) *En potencia*: Se dice de aquel que puede sin término ir aumentándose progresivamente (los antiguos escolásticos lo llamaban «infinito sincategoremático», o sea «con el *categorema* que expresa restricción: en cuanto a algo»; y también «infinito potencial»), v. gr., aumenta la riqueza de un hombre por ir añadiéndole una moneda de oro cada día.

d) *En acto*: Se dice de aquel que ya de golpe tiene exclusión de fin o límite, tanto si se dice *en una línea* de Perfección (se dice también «secundum quid», «en cuanto a algo»), como si se dice *en toda línea* (se dice entonces «simpliciter», o sea «sin más», «en cuanto a toda Perfección»).

694 7. En esta tesis tratamos de Dios como Infinito negativo, actualmente y en toda línea.

Además le atribuimos Infinitud de Perfección 1.° *intensiva* (en cuanto *excluye todo límite* en sus Perfecciones: de suerte que el Infinito «potencial» nunca llegará a ser Infinito intensivamente y en este sentido es imperfecto); 2.° *extensiva* (en cuanto su Infinitud se refiere no sólo a una, sino a todas las Perfecciones); 3.° *radical* (en cuanto tiene tanto la Infinitud intensiva como la extensiva, *por su misma Esencia*).

Con ello podemos dar la Definición de Dios Infinito de esta manera: no tiene fin o límite en sus Perfecciones, o sea que *tiene todas las Perfecciones posibles, en el sumo grado posible* (pues carecer de un grado imposible no importa verdadero límite en la Perfección); y esta Infinitud la entendemos *extensiva e intensivamente*.

Diversas doctrinas.

695 *A)* Todos los que proceden con métodos en la dirección del *empirismo o agnosticismo* se oponen a nuestra tesis: los *nominalistas*, como por ejemplo G. DE OCKHAM (hacia 1290-1349 o en 1350), que si bien no niega la Infinitud de Dios, niega, por su nominalismo antimetafísico, que podamos demostrarla filosóficamente; como también los *pragmatistas*, v. gr. W. JAMES (1842-1910); también los *modernistas*, que a principios de siglo fueron rechazados por San Pío X, en 1907, como A. LOISY (1857-1940), cuya posición antimetafísica y agnóstica les impedía llegar a una estricta Demostración racional.

B) Los *racionalistas*, que propenden al *panteísmo*, fácilmente confunden la Infinitud de Dios con la «totalidad», ya de la misma Idea en desarrollo, como F. G. HEGEL (1770-1831), ya del mismo Cosmos en *evolución*. Pero esta «totalidad», en cuanto incluye intrínsecas imperfecciones (v. gr., por la composición de partes; por sucesión de ellas en el Tiempo; por el Movimiento, etc.) y en cuanto sería una sucesiva adquisición «indefinida» más que un «Infinito» actual, no tiene nada que ver con la Infinitud de Dios que demostramos.

Grado de certeza.

696 La tesis es metafísicamente cierta, como mera Deducción de la Aseidad y de la absoluta Necesidad de Dios.

Demostración.

697 1. Cualquier Perfección verdaderamente Posible ha de ser Necesaria o Contingente. En el primer caso, es preciso que de hecho se dé (por identidad) en el único Ser Necesario. En el segundo, también debe darse en Él (ya formal, ya eminentemente) como en Causa Primera por la cual pueda ser producida.

2. Ocurre la objeción: Todas las Perfecciones «posibles» están en el Ser Necesario; pero quizá sólo es posible «un grado finito» de ellas.

Esta Objeción se excluye por sí misma, pues mientras por un lado se da Infinitud en el orden del Ser (por concebir «mayor» Perfección *posible*), por otro la niega (por suponer que pueda ser posible «sólo un grado»).

En efecto, prescindiendo ahora de si es o no es prueba de la Existencia de Dios la «Sociabilidad de las notas», que dimos antes (n. 686), por lo menos ciertamente puede aplicarse esta Argumentación ahora, después de haber demostrado por otros caminos la Existencia de un Ser Necesario.

La Necesidad de que haya Sociabilidad de las Notas o Predicados de un ser, como Condición lógicamente anterior a todo lo que existe, 1.° o no se da también en Dios, 2.° o se funda en el mismo Dios.

No puede decirse lo primero, porque en este caso podría haber en Él contradicción formal, o para Él no valdría el Principio de No-contradicción contra lo que hemos demostrado (n. 496), y porque intuimos que esta Necesidad es absoluta, sin admitir excepción.

Luego ha de decirse lo segundo: Dios es «Posible», pero no «*meramente* Posible», porque es más, es «Necesario», y

como tal funda en sí mismo su propia Posibilidad, es decir, *funda el mismo ámbito del «Ser» con su Propiedad de «Unidad» o exigencia de No-contradicción.*

Ahora bien, siendo el Ser (como la Unidad que brota de él) totalmente transcendente, absolutamente universal, también la Bondad o Perfección Posible, que es Propiedad del Ser, será ilimitada como el Ser. Luego Aquel que en sí mismo *funda todo el ámbito del Ser*, como Ser Necesario, tiene *toda Perfección en grado absolutamente sin fin* (n. 499, *a*; especialmente n. 501).

Complemento doctrinal.

698 Para subir al conocimiento de las Divinas Perfecciones (ya que la Analogía con que las predicaremos de Dios partiendo de lo creado, es aquí de una amplitud inmensa, por cuanto es Dios Infinito), hemos de tomar tres caminos: el de la Causalidad o afirmación; el de la Negación o remoción, y el de la Eminencia o superación.

1.ª *Vía de la Causalidad o afirmación.* — Consiste en que se atribuye a Dios todo cuanto hay de Perfección en lo Creado. De este modo le atribuimos la Sabiduría, la Bondad, la Libertad, etc.

2.ª *Vía de la Negación o remoción.* — Consiste en que separemos de Dios todo lo que de imperfección se mezcla en las criaturas. Así decimos de Dios que es Incorpóreo, Inmutable, etc.

3.ª *Vía de la Eminencia o superación.* — Une las dos anteriores, quitando toda imperfección de las Perfecciones que a Dios atribuye, para predicárselas de un modo «eminencial». Pero además, elevándolas hasta el Infinito.

Con esto ya se ve que *A)* verdaderamente conocemos las Perfecciones de Dios de un modo *positivo*, pues hay una *intrínseca semejanza* entre Efecto y Causa, y muchísimo más en este caso, por cuanto Dios no sólo produce los seres creados «en cuanto a algo», como sería si se edujese sólo una Forma, presuponiendo un Sujeto, y las Leyes esenciales

de producción, sino produciéndolos «hasta en cuanto al mismo Ser» y «sus Leyes esenciales», ya que precisamente, como hemos visto, Él mismo funda todo el *ámbito* del Ser, y nada hay tan intrínseco a ningún ser creado, como su mismo ser; *B)* pero una vez afirmada esta *positiva e intrínseca* semejanza, hay a la vez, *en cuanto al modo* con que se posee lo ahí expresado, una *distancia Infinita*, como hay entre el ser finito y el Infinito (nn. 314, 318, *b*, y sobre todo 325).

Objeciones.

699 1. Aquel Ser Personal o «consciente», que se atribuye a sí mismo «tal ser» por su conciencia, y por lo mismo se limita o excluye de sí «todo otro ser», no es Infinito. Pero Dios es aquel Ser Personal o «consciente» que se atribuye a sí mismo «tal ser» por su conciencia, y por lo mismo se limita o excluye de sí «todo otro ser». Luego Dios no es Infinito.

Resp.: Dist. la *Mayor*: Si se atribuye a sí mismo «tal ser» que no tenga formal o eminentemente todas las Perfecciones que puedan hallarse en otros seres, y todas las Perfecciones posibles, lo *Concedo*; si lo opuesto, *Subd.*: no es Infinito en sentido de que toda Perfección, no sólo en sentido intensivo, sino hasta extensivamente esté en Él, y las de los otros seres estén totalmente dependiendo de Él, lo *Niego*; no es Infinito en sentido que no excluya que pueda haber otros seres «totalmente dependiendo de Él», lo *Concedo*. Así como la Autoridad del Rey no se «aumenta» porque nombre a un Sujeto alcalde o gobernador, sino que «extiende» su autoridad a otros que la tengan dependiendo de él, muchísimo más en Dios, porque los otros seres no sólo dependen de Él «en cuanto a algo», sino absolutamente «hasta en cuanto al mismo Ser», como se ha demostrado.

2. Si Dios fuese el Bien Infinito, excluiría todo Mal. Pero no excluye todo Mal. Luego Dios no es el Bien Infinito.

Resp.: Dist. la *Mayor*: «excluiría» todo Mal de la misma Esencia de Dios, lo *Concedo*; «lo excluiría» de otros seres,

Subdist.: si es Bien tener una Providencia, que permita Males para obtener de ellos otros Bienes (v. gr., mediante el ejercicio de la Justicia, Atributo de Dios tan Necesario como la Misericordia), lo *Niego*; si no tuviera una Providencia, que permite Males para obtener de ellos otros Bienes, lo *Concedo*.

COSMOLOGÍA

CAPITULO XV

LA CANTIDAD, EL MILAGRO, EL HILEMORFISMO

Nexo con los capítulos precedentes.

700 1. Prolongando la línea de los conocimientos filosóficos adquiridos hasta aquí, desembocaría nuestro estudio en el planteamiento del orden moral o ético.

No obstante quedarían marginalmente dos zonas importantes, cuyo conocimiento como materia complementaria para conocer el orden material y el orden viviente, también ayuda mucho: el estudio de los Cuerpos en la Cosmología, el estudio del Viviente en la Psicología.

2. La Cosmología pertenece al Primer Grado de Abstracción (n. 20), en el cual, prescindiendo de lo Individual o Singular, expresamos con nociones universales las cualidades materiales, y es el estudio que, con Aristóteles, podemos llamar «Física».

Si este conocimiento queda en nociones universales próximas, o sea en Causas que sean «inmediatamente» comprobables por la experiencia o experimentación del laboratorio, entonces tendremos la Física como *Ciencia Natural*; si por el contrario llegamos a Causas ulteriores, o nociones universales remotas, cuyo contenido no es «inmediatamente» comprobable en la experiencia o experimentación del laboratorio, sino sólo «deducible» mediatamente a partir de la experiencia o experimentación y un raciocinio, entonces llamaremos *filosófica* a esta Física, y más generalmente con el nombre de Cosmología.

Antiguamente estaba tan poco desarrollada la Física como Ciencia Natural, que los confines entre ella y la Cos-

mología quedaban muy imprecisos ; y se trataba indistintamente, ya una, ya otra disciplina, con el nombre de Física. Hoy día, en cambio, habiéndose ya constituido netamente la Física Natural como Ciencia, es más reducida la zona limítrofe entre ambas, y es más fácil separar de ella la Cosmología.

3. Aunque la Cosmología queda también netamente separada de la Metafísica (o Ciencia del Tercer Grado de Abstracción), no obstante también podrían tratarse de hecho dentro de la Metafísica (como hace, v. gr., Suárez) nociones como las del Continuo, del Hilemorfismo, del Espacio y Tiempo, etcétera. Si así se hiciese no sería por atribuir a esta materia la amplitud del objeto «inmaterial» de la Metafísica, sino para tratar de los Cuerpos como Objeto material *secundario* de la Metafísica, en cuanto este estudio ayuda para la síntesis suprema de todo el Ser, que brinda la Metafísica. Recuérdese, v. gr., que a este título ya hemos tratado en Ontología del Movimiento (n. 411), el cual en cuanto «continuo» (es decir, material), sólo entraba allí porque era la ocasión para elaborar la Teoría General Acto-Potencia, que se comprendía mucho mejor partiendo de esta base. De modo semejante la Finalidad en sentido cosmológico (n. 561) nos ayudaba a comprender el sentido metafísico. La Causa Material, etc.

Con el mismo título y con parecidas restricciones podríamos también insertar dentro del estudio de la Metafísica no sólo las Categorías de Substancia, Relación, Acción y Pasión, como ya hicimos (n. 634), porque su noción era «inmaterial», sino también las Categorías que son propias de a Cosmología, a saber, la Cantidad, la Cualidad, el Lugar y el Tiempo. No obstante, es mejor tratar de ellas bajo el título de Física filosófica o Cosmología, porque propiamente pertenecen a su objeto.

701 4. El objeto material de la Cosmología es, pues, el estudio de todos los Cuerpos, en cuanto Cuerpos : ninguno de ellos excluye, aunque el Cuerpo que es raíz de todos es «el ser natural, extenso, móvil» : es decir, «natural» o dado por la Naturaleza misma, en oposición al artificial ; «exten-

so», dotado de difusión de partes en el Espacio; «móvil», es decir, dotado de cualidades «sensibles» que lo hacen sujeto al Movimiento o cambio.

El objeto formal es el que expresa el Primer Grado de Abstracción, es decir, estudia los Cuerpos «en cuanto Cuerpos». Añadiremos: «bajo sus razones o Causas *últimas*» si queremos que la misma Definición distinga la Física filosófica de la Física Natural, y de otras disciplinas científicas, como la Geología, etc.

5. Por lo dicho ya se ve que si bien no hay que confundir la Física filosófica o Cosmología con la Física que es mera Ciencia Natural, sin embargo no hay entre ellas oposición, sino al revés, complementación. Es uno de los yerros más funestos en no pocos filósofos y científicos contemporáneos imaginar que hay oposición entre ambas zonas de penetración racional o del saber humano en la realidad; mientras otros, por el contrario, proceden como si pretendiesen reducir ambas zonas del saber a una sola.

TESIS 1.ª: NO SE DEMUESTRA QUE HAYA CONTRADICCIÓN EN ADMITIR DISTINCIÓN REAL Y SEPARABILIDAD ENTRE LA CANTIDAD Y LA SUBSTANCIA

Estado de la cuestión.

1. Aristóteles, entre las Categorías consignó la «Cantidad». No sólo esto, sino que en varios textos habla de ella de tal manera que la considera como algo *realmente distinto* de la Substancia (véase HOENEN, P., S. I., *Cosmología*, 4.ª ed., Romae 1949, n. 26, donde aduce varios textos aristotélicos y explica su sentido; como también los aduce Suárez en sus *Disp. Metaf.*, 40, II, 7). Uno de estos textos, quizá el más conocido, dice así: «Longitudo, latitudo, et profunditas, quantitates quaedam, sed non substantiae sunt. Quantitas enim non est substantia, sed magis cui haec ipsa primo insunt, illud est substantia» (*Metaphys.*, edit. Bekker libr. *Z*, 1029 a 14; edit. Dutens, vol. II, libr. VI, cap. III, 539):

«la longitud, latitud y profundidad, son ciertas Cantidades, pero no Substancias. Pues la Cantidad no es Substancia, sino más bien aquello a quien inhieren, aquello es Substancia».

2. Ahora bien, esta afirmación es enteramente coherente con toda la Metafísica de Aristóteles. En efecto, ya sabemos que la objetividad de nuestra aprehensión, tanto interna como externa, y la objetividad con que podemos predicar de la realidad, nociones universales y necesarias, exige que la realidad que nos es ofrecida no sea un «mero moverse», sino «algo» que se mueva, como «aquello tan perfecto» *de que se educen* sus Propios y Accidentes, *dando* así *Razón Suficiente* (por lo menos parcial: como Causa Material) *de ellos*, lo cual ciertamente no puede hacerlo la «mera» Cantidad, si no tuviera esta hondura entitativa de la Substancia, la cual es así aquel Sujeto de que se educen sus Propios y Accidentes que *inhieren en él «últimamente»*, con los cuales «se mueve», permaneciendo verdaderamente «el mismo» (n. 451); lo cual importa que el concepto de Substancia «en cuanto Substancia» exprese aquel estrato *más hondo que lo sensible*, estrato que se *traduce espacio-temporalmente* con sus actuaciones sensibles.

Por consiguiente la Substancia «como tal» no es visible sino a través de sus actuaciones espacio-temporales, que nos la dan en el Todo sensible que captan los sentidos. Así, pues, la Cantidad, visible y Sujeto (por lo menos parcial) inmediato de los otros Accidentes, no es «Substancia», sino «de la Substancia» material, que se distingue realmente de ella, como se distingue un pensamiento, del hombre pensante, el cual se manifiesta o traduce temporalmente mediante sus pensamientos.

Por ello parecen totalmente fútiles las razones que a veces se aducen en contra, como ésta: «¿con qué derecho se afirma que «esta» Substancia (la corpórea) no es sensible por sí, sino en un «Todo» o «Conjunto» Substancia-Cantidad?». Decir esto equivale a razonar del siguiente modo: «Quizá aquellos hombres que nunca he visto sensiblemente, Arístides, Leoncio, Eulogio, etc., no serán «corpóreos» como los que hasta ahora he conocido, porque no conocemos bas-

tante el individuo «como individuo», el cual puede ofrecernos siempre sorpresas : ¿con qué derecho, pues, afirmamos que serán «corpóreos» ?

La respuesta es : basta que los conozcamos «como hombres», porque lo propio del individuo *A*, *L*, *E*, ..., no puede negar lo que será en cuanto «hombre». De modo semejante, ser «Substancia corpórea» no quita que tenga lo que le compete en cuanto «Substancia», en cuanto «Ser», en cuanto sujeta a los Principios Metafísicos, etc.

Instan que lo que descubre el Entendimiento en la Substancia es el «Universal Substancia». Pero esto sería como decir que también el Entendimiento sólo descubre el Universal «corpóreo» y que, por tanto, quizá un «Individuo» aún no visto hasta ahora, Arístides, no tendrá «cuerpo». Para nuestra opinión, pues, no puede ofrecer sombra de duda la posición de autores que, como C. BOYER, S. I., o P. HOENEN, S. I., afirman sin más, como estricta Deducción metafísica, que se distinguen realmente la Cantidad y la Substancia corpórea.

703 3. Estando las cosas así (hasta desde el punto de vista meramente filosóficio, que era el de Aristóteles), se comprende que los autores Escolásticos echaran mano de lo que ya Aristóteles conocía, a fin de brindar una base racional a lo que por otra parte les exponía la Teología sobre la Fe, a propósito de la Eucaristía.

En efecto, en el Concilio Tridentino se rechazó la posición del que afirmase que «queda la Substancia del pan y del vino» y la posición del que «negase aquella admirable y singular transmutación de toda la *Substancia* del pan en el cuerpo, y de toda la *Substancia* del vino en la sangre, quedando solamente las *especies* de pan y vino, la cual transmutación la Iglesia Católica, muy acertadamente, llama transubstanciación» (*Denzinger*, ed. 30.ª, año 1955, n. 884 : Sesión XIII, can. 2).

Es verdad que no era intención del Concilio emplear las palabras «Substancia» y «Especies» (o Accidentes) en sentido técnico filosófico, porque la Fe está por encima de todas nuestras investigaciones racionales. Pero es obvio que

los Escolásticos echaran mano de lo que ya había conocido Aristóteles, siendo pagano, para poder explicar racionalmente lo que por una fuente distinta les enseñaba la Fe.

4. No obstante, cuando se perdió la gran síntesis de la Metafísica aristotélica con la crisis del Nominalismo, era obvio que los autores nominalistas, así como no comprendían íntimamente aquella Metafísica, tampoco conociesen su aplicación para este caso. Por ello Suárez, exponiendo la opinión de los nominalistas, dice que, según ellos, «en cada Todo material [in unoquoque composito materiali] hay tantas Cantidades cuantas son las entidades materiales realmente distintas, las cuales pueden así compenetrarse, como las entidades mismas» (40, II, 2); y también: «No afirman universalmente que toda Cantidad es lo mismo que la Substancia, sino que cada Cantidad es lo mismo que aquella cosa, que próximamente por ella es *cuanta*. Con lo cual sucede que admiten varias Cantidades en el mismo compuesto, una de la Substancia, y otra de la blancura, y otra del calor, y así de las demás Cualidades materiales; más aún, una Cantidad es de la Materia y otra de la Forma, si es Forma material» (40, II, 9). En resumen: para los nominalistas una es la Cantidad que podemos llamar «esencial» y otra la Cantidad «accidental»; una es la Cantidad de la Materia (identificada con la Substancia de la Materia), otra es la Cantidad de la Forma material (identificada con ella), otra la de tal o cual Accidente, etc. Con ello, negando la Distinción real entre Substancia y Cantidad, podían, no obstante afirmar que permanecía en la Eucaristía una Cantidad con los Accidentes, con los cuales estaba identificada, sin haber distinguido realmente la Substancia del pan y su Cantidad.

5. Esta concepción de los nominalistas es enteramente absurda «si» uno parte de la síntesis metafísica aristotélica; pues sólo la Substancia es aquel Sujeto metaempírico del que deducimos por nuestra percepción, y por nuestra predicación «que» existe, «que» se mueve, «que» se extiende espacio-temporalmente, «del que» se educen sus Cualidades y Propios, etc., y por tanto de ella y sólo de ella ha de

brotar la Cantidad, no de los Accidentes. También muy acertadamente los rechaza Suárez (40, II, 13).

6. No obstante, hay que distinguir aquí radicalmente dos cuestiones : una es la explicación *teórica* que adoptaríamos desde el punto de vista de la investigación filosófica ; otra es la explicación *práctica*. Como solución *teórica*, ya hemos afirmado que consta suficientemente y con claridad, que la Cantidad es realmente distinta de la Substancia, y que no tiene sentido hablar de la Cantidad de los Accidentes ; esto último sería además una afirmación enteramente *gratuita*. Pero si alguien de hecho finge esta suposición, entonces las pruebas anteriores ya no bastan para excluir como contradictoria esta hipótesis de Cantidades accidentales. Lo «gratuito» no es por necesidad «contradictorio» o «imposible».

Entonces, en esta suposición, puede ser útil tomar una posición que diga menos, y que hemos llamado solución *práctica* : hasta sin afirmar *positivamente* la real Distinción Cantidad-Substancia, nos bastaría mostrarla *negativamente*, es decir, que «no demuestran» tal identificación ; y con ello el Teólogo podrá en el momento oportuno valerse de lo que conoce por la Fe, para mostrar que «no se demuestra» oposición racional. Ésta es, de hecho, la solución que toma Suárez (40, II, 8, y 14-19), el cual, para rechazar la posición de los nominalistas, les muestra que con su solución no explican suficientemente los datos de la Fe *que ellos admitían* y que con tal solución querían explicar : es decir, una Argumentación «ad hominem».

7. Una vez admitida esta primera parte (es decir, o afirmar positivamente la Distinción real entre Substancia y Cantidad, o negativamente, como hacemos nosotros en las pruebas de esta Tesis, que no demuestran tal identificación), se ha de dar un paso más : si dos entidades no fueran realmente distintas no podrían separarse de suerte que permaneciesen ambas o una de ellas después de la separación ; si son realmente distintas y con Distinción «mayor» (es decir, no meramente «modal», sino la que hay entre Substancia y Accidente «Absoluto»), entonces habrá entre ellas «separabilidad», como nos dice la Teología : desaparecerá una Subs-

tancia sin que desaparezca su Cantidad. Si se parte de que «no se demuestra que no sean realmente distintas», entonces se dirá que «tampoco se demuestra que no puedan permanecer separadas, por virtud divina, ambas entidades», es decir, la Cantidad del pan, sin la Substancia del pan y el Cuerpo de Cristo con su Cantidad propia, debajo de aquellas Especies.

Nociones.

704 1. *Cantidad* fue definida así por Aristóteles : «Se llama *Cuanto* aquello que es *divisible en aquellos que ya están*, de los cuales, ambos, o cada uno, es naturalmente apto para ser *un* tal y *este* tal» («Quantum vero dicitur quod est divisible in ea quae insunt, quorum utrumque aut singulum, unum aliquid, et hoc aliquid, aptum natum est esse», traducción de Guillermo de Moerbeka, O. P.). Definición que es explicada así por Santo Tomás : «*Expone la noción de Cantidad*, diciendo que *Cuanto* es aquello que es *divisible en aquellos que ya están*. Lo cual se dice para distinguirlo de los Mixtos [v. gr., el Agua respecto del Hidrógeno y Oxígeno que la componen ; como podríamos decir "hombre" respecto de Alma y Materia corpórea]. Pues el Cuerpo Mixto se descompone en elementos, que no están *actualmente* en el Mixto [pues entonces éste sería un Todo "accidental", no de Perfección "específicamente nueva", n. 456], sino sólo *virtualmente*. Por tanto no hay en esta descomposición sólo división de Cantidad, sino que es preciso que intervenga una *alteración*, por la que el Mixto se descompone en sus elementos. Y además añade que ambos o cada uno, naturalmente puede ser *un tal*, es decir, aquello que se designa, y lo dice para excluir la División en partes Esenciales, que son Materia y Forma. Pues ninguna de ellas es naturalmente capaz de ser *un tal* por sí misma», es decir : el Alma no es «hombre», su Materia no es «hombre» ; pero rompiendo una barrita de yeso, el de la derecha es «éste tal *yeso*» y el de la izquierda es «ése tal otro *yeso*» (*Commentar. in Metaphys.*, libr. V, cap. 13, lect. 15, n. 977).

2. Otra Definición menos laboriosa, suficiente para nuestro intento, sería : Cantidad es aquella entidad con que la Substancia corpórea *tiene próximamente* esta tal mole sensible.

Se dice «próximamente», porque si se entendiese «radicalmente» la tiene por su propia naturaleza ; pues así como el Alma, por ser «espiritual», es «radicalmente» capaz de pensar, pero por estar dotada de la Facultad de Conocer es por ella «próximamente» capaz de conocer, así la Materia por ser Materia *exige radicalmente* difusión de mole sensible, y por la Cantidad, *próximamente*.

3. Cuando se ha probado esta Tesis, entonces puede definirse así la Cantidad : es Accidente «Propio» de la Substancia corporal. Es una Definición algo vaga, que basta para esta Tesis. Se habría de determinar más si hablásemos del «efecto formal de la Cantidad», de que ahora no tratamos.

Diversas doctrinas.

705 A) *Empiristas*, como los *nominalistas*, por no conocer suficientemente la noción de Substancia, tampoco tienen nociones acertadas de la Cantidad, la cual es sobrevalorada por ellos con exceso ; y por esto distinguen entre la Cantidad «substancial» y la Cantidad «accidental» identificando a ambas con su Sujeto próximo, como GUILLERMO DE OCKHAM (h. 1290-h. 1349), PEDRO AURÉOLO, O. F. M. (1280-1322), etcétera.

B) *Los racionalistas*, como R. DESCARTES (1596-1650), por otro camino, desembocan en el mismo resultado, pues, llevados por su afán de ideas unívocas y matemáticas, reducen toda la Esencia del Cuerpo a la Extensión, y por tanto a la Cantidad ; mucho más todavía, hasta de modo panteístico, B. ESPINOSA (1632-1677), pues para él la Cantidad y el Pensamiento son los dos Atributos de la Substancia, realmente identificados con ella.

C) Algunos Escolásticos, anteriores al pleno desarrollo del Movimiento de expansión Neo-Escolástico, quedaban con

explicaciones deficientes, como el atomista S. TONGIORGI, S. I. (1820-1865), el cual para explicar la Eucaristía supone que Dios conserva aquella fuerza de Resistencia, que antes procedía de la Substancia de pan, como Extensión, Movilidad, Divisibilidad, Figura, Cohesión, Dureza, etc.; o como el dinamista D. PALMIERI, S. I. (1829-1909), según el cual Dios hace que el «éter» imponderable en que estaba sumergido el pan, resista sensiblemente en el mismo espacio; ciertos Autores post-cartesianos echaron mano de la Teoría llamada de las «especies intencionales», es decir, que las especies eucarísticas no serían algo «objetivo» (como nos enseña la Teología y todos admitimos), sino que Dios produciría en nuestros sentidos las impresiones que hubieran ejercido el pan y el vino, si hubieran estado.

Grado de certeza.

A) *Si proponemos la cuestión «positivamente»* afirmando que se distinguen realmente la Substancia y la Cantidad, diríamos que es una Deducción clara a partir de la noción de Substancia; pero no aparece una *repugnancia* metafísica cierta (contradicción) en la hipótesis gratuita de que también los Accidentes tienen su propia Cantidad, además de la de la Substancia. Para negar esta última posición, 1.° podríamos, como Suárez, echar mano de argumentos teológicos, para mostrar que no explican lo que pretenden explicar; aquí prescindimos de ellos; 2.° o bien, sin recurrir a este medio, podríamos deducir la doctrina a partir de la noción de Substancia, Propios y Accidentes; pero dejando este trabajo para la zona de la investigación, tomamos una posición más útil o práctica, mediante un aserto «negativo».

B) *Si proponemos la cuestión «negativamente»*, como de hecho proponemos en la Demostración de la Tesis, afirmamos que es cierto que «no se ha demostrado» la identidad real de Substancia-Cantidad, ni la imposibilidad de su mutua separabilidad.

Demostración.

PRIMERA PARTE: NO SE DEMUESTRA QUE HAYA CONTRADICCIÓN EN LA DISTINCIÓN REAL ENTRE SUBSTANCIA Y CANTIDAD

707 Si no se demuestra tal contradicción *a)* a posteriori, *b)* ni a priori, = ninguna Demostración filosófica se da de ella.

Pero no se demuestra tal contradicción *a)* a posteriori, *b)* ni a priori.

Luego ninguna Demostración filosófica se da de ella.

Menor: a) No se demuestra a posteriori: todas las razones que se aducen consisten en que «A» siempre acompaña a «B»; pero esto no demuestra que «A» sea de la Esencia de «B», sino que «o bien» *es* de la Esencia de «B», «o bien» *pertenece* como Propiedad a ella. Así Descartes aduce que la «actual Extensión» y la «trina Dimensión» acompañan siempre al Cuerpo; Tongiorgi aduce la «resistencia»; pero con tales argumentos también se podría pretender demostrar que es de la Esencia de un papel la Figura externa que tiene cuando lo doblo o cuando lo extiendo, por la misma razón de que siempre acompaña al papel que tenga «una» Figura (nn. 366-368), como siempre acompaña al Cuerpo que tenga «una» Cantidad.

b) No se demuestra a priori: hemos demostrado la objetividad de la noción de Substancia como aquel Sujeto que existe «en sí», que se extiende o traduce espacio-temporalmente, por sus manifestaciones o Propios y Accidentes, al modo, v. gr., como el propio «yo» (en cuanto Principio espiritual) no se identifica con sus actos de Conciencia, sino que es «aquel Sujeto en sí, que se va manifestando, actuando, modificando, mediante tales actos»; así la Substancialidad del Cuerpo exige que sea un «Sujeto existiendo en sí» y tan Perfecto, que dé la Razón Suficiente (parcial, naturalmente) de sus actuaciones espacio-temporales con las cuales se «extenderá» en el espacio y en el tiempo, y que se educirán de él

Los sentidos, pues, perciben las Substancias (o mejor: el Todo «Substancia-Accidente»); pero no «en cuanto Substancia», sino «a través» de los Accidentes. «En cuanto Substancia» (o sea por razón de la exigencia y objetividad de la razón), sólo la Filosofía conoce su noción o Definición; por tanto la Substancia, si se toma «como tal», es «meta-sensible», «meta-espacio temporal», es decir, algo que «como tal» es *por sí inteligible*, mientras que la Cantidad «como tal» es *por sí sensible*.

Ahora bien, ya que aquí no nos valgamos «positivamente» de esta prueba (según lo dicho antes) para demostrar la Distinción real, por lo menos podemos valernos de ella «negativamente» para afirmar que no han probado que debe excluirse, como queríamos demostrar.

Segunda parte: No se demuestra que sea imposible la separabilidad entre Substancia y Cantidad

1. Ante todo quede claro que no decimos que «naturalmente» sea posible separar ambos, ni que quitando uno (la cantidad) no se siguiese «naturalmente» (es decir, con exigencia de Ley física, que es físicamente cierta) la destrucción del otro. Decimos sólo que no se demuestra que sea «absolutamente» imposible; es decir, que sea «metafísicamente» imposible, porque entonces, si fuera contradictorio, no podríamos decir que la Acción Divina en la Eucaristía separa la Substancia del pan, la cual no permanece, de su Cantidad, que permanece.

2. Si se demostrase *a)* que entre lo expresado por ambas nociones no puede haber Distinción real; *b)* o que hay contradicción en que pueda suplirse de otra manera el influjo sustentador de la Cantidad que ejercía la Substancia como Causa Material; *c)* o que la inhesión «actual» es de la Esencia de la Cantidad = sólo entonces se demostraría contradicción o repugnancia metafísica en la separabilidad entre Substancia y Cantidad.

Es así que no se demuestra la triple Condición expresada en *a)*, *b)*, *c)*.

Luego no se demuestra contradicción o repugnancia metafísica en la separabilidad entre Substancia y Cantidad.

Menor: a) ha sido demostrado en la I Parte, que no se demuestra que no pueda haber Distinción real entre lo expresado por ambas nociones ;

b) no se demuestra que el influjo de la Substancia como Causa Material (n. 603) no pueda ser suplido por el influjo divino como Causa Eficiente ;

c) no se demuestra que la Cantidad haya de ser sólo Accidente Modal (n. 366) y que no pueda ser Accidente absoluto, v. gr., como aquella entidad que exige que las partes de la Materia se difundan en el Espacio, de suerte que no sea la «última determinación» o «inhesión», sino «*aquello a quien compete* naturalmente inherir o la inhesión» (n. 466).

Objeciones.

709 1. Si la trina dimensión acompaña siempre al Cuerpo, pertenece a su Esencia. Pero acompaña siempre al Cuerpo. Luego pertenece a su Esencia.

Resp.: Dist. la *Mayor* : pertenece a su Esencia, o como Esencia, o como Propio de ella, realmente distinto, lo *Concedo* ; sólo como Esencia, de nuevo *Dist.* : en el Cuerpo Matemático (que como tal no existe), lo *Concedo* ; en el cuerpo Físico, lo *Niego* hasta que se demuestre.

2. Si quitando la Cantidad, el Cuerpo quedase convertido en Espíritu, la Cantidad pertenecería a la Esencia del Cuerpo material. Pero quitando la Cantidad, el Cuerpo quedaría convertido en Espíritu. Luego pertenece a la Esencia del Cuerpo material.

Resp.: Concedo la *Mayor* ; *niego* la *Menor*. Pues *a)* el Cuerpo quedaría siempre esencialmente *compuesto* (Materia y Forma), mientras que el Espíritu es esencialmente *simple* ; *b)* el Cuerpo sería siempre Sujeto de los cambios sensibles con los que exige traducirse y moverse, mientras que esto

se excluye en la noción de Espíritu, que es esencialmente independiente de estas manifestaciones espaciales en su ser y en su actuar ; *c)* el Cuerpo es radicalmente incapaz, v. gr., de entender, mientras que el Espíritu, por el contrario, es capaz de entender, querer ; es libre, inmortal, etc.

3. Si permaneciese la Cantidad separada de la Substancia, ya existiría «en sí» como Substancia. Es así que no puede existir «en sí». Luego no permanece separada de la Substancia.

Resp : Dist. la *Mayor* : existiría «en sí» como aquel Sujeto de tal Perfección entitativa, que *exije ser Sujeto último* de sus actuaciones sensibles, lo *Niego* ; «en sí», como algo sustentado por virtud divina, que *exige inherir* en un Sujeto último, lo *Concedo*.

TESIS 2.ª: CONSTA FILOSÓFICAMENTE QUE PUEDE PRODUCIRSE EL MILAGRO

Nexo con la tesis precedente.

710 Uno de los temas de la Comología que, además del que acabamos de estudiar, se relaciona más estrechamente con el estudio de la Teología es el de la posibilidad del hecho milagroso. En esta cuestión uno es el aspecto cosmológico (el hecho físico mismo, por su relación con las Leyes de la Naturaleza), y otro es el aspecto teológico (en qué sentido se sube desde el hecho físico a conocerlo como sello divino), del cual aquí prescindimos, para dejar su examen a la Teología.

Estado de la cuestión.

711 1. En esta cuestión hay dos partes netamente distintas : 1.ª Parte : Dos son las principales condiciones que se requieren para que pueda producirse un Milagro : *a)* que *haya Leyes*, pues si no hubiera ninguna determinación, tam-

poco habría base para poder reconocer como Milagro la intervención divina cambiando el cumplimiento de una Ley; *b)* que estas Leyes *no sean absolutamente* Necesarias, sino sólo hipotéticamente, pues si importase contradicción el cambio de su cumplimiento en algún caso, tampoco podría producirse el Milagro. 2.ª Parte: Cuando ya se ha admitido lo anterior, es obvio el paso a la afirmación de que el Milagro es posible.

2. No hemos de sorprendernos de que los hombres de estudio no pocas veces tengan una actitud de oposición al Milagro, porque es obvia en todos los hombres de ciencia cierta inclinación a librarse de aquello que produce sufrimiento o dificultad. Ahora bien, querría el hombre ver «intuitivamente presente» o «palpar» el objeto de la Fe, porque la entrega fiducial a la Verdad conocida «por testimonio» es siempre algo doloroso y costoso; y más aún si no sólo le cuesta esta sumisión, sino que el Milagro mismo, en cuanto supera las Leyes científicas que él estudia y descubre, humilla la autosuficiencia de su Razón.

712. 3. Por esto es obvio que en ambientes de determinismo científico se hayan producido declaraciones como la del médico y naturalista R. VIRCHOW (1831-1902), el cual en 1874 afirmaba: «Ciertamente no es ninguna insolencia de la Ciencia Natural que afirmemos que las Leyes de la Naturaleza son absolutas, eficaces bajo cualesquier circunstancias, y que enteramente en ningún tiempo pueden suspenderse»; o que en ambientes de indeterminismo (como son los que han seguido durante el siglo XX) nieguen, por el contrario, que puedan ser señal de intervención divina.

La misma disposición se manifiesta en ciertas actitudes de historiadores, cuando D. F. STRAUSS (1821-1874) o E. RENAN (1823-1892) negaban el hecho histórico de los Milagros. Bajo una forma más sutil e insinuante, esta mentalidad penetró entre no pocos intelectuales católicos hacia 1907, con el llamado «modernismo», y todavía sigue influyendo en muchos. Esta forma más sutil no los llevará a negar la posibilidad del Milagro, pero hará que no le den ninguna importancia, que guarden sobre ellos un silencio total; o

que en los estudios históricos tiendan bajo mil pretextos a disminuir cuanto puedan su número; o bien que confundiendo lo que es «objetivamente fundado» para una prueba de la verdad de la Fe, con lo que es «subjetivamente necesario añadir» para que de hecho sea reconocida, arrinconen sin más toda Demostración racional del hecho y de la verdad de la Revelación, para poner el acento meramente en las condiciones «psicológicas» del creyente, tanto en su acceso a la Fe, como en su pérdida, como para cierta unificación de todas las Religiones.

Sin embargo, el Concilio Vaticano I rechazó la afirmación de quien dijere «que la divina Revelación no puede hacerse creíble por señales externas, y que por ello los hombres han de moverse a la Fe solamente por la experiencia interna de cada uno o por la inspiración privada» (*Denz.*, ed. 30.ª, año 1955, n. 1812); y también las afirmaciones de quienes dijeren «que no pueden producirse Milagros y que, por tanto, todas las narraciones de ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, han de ser relegadas entre las fábulas o mitos; o que nunca pueden conocerse con certeza, ni por ellos probarse el origen divino de la Religión Cristiane» (*Ibid.*, n. 1813).

Por ello tiene interés exponer ahora brevemente el aspecto cosmológico del Milagro, habiendo ya antes indicado el aspecto criteriológico (n. 230), y dejar para la Teología Fundamental el aspecto teológico de la interpretación del hecho material para considerar el Milagro ya formalmente, para lo cual partirá de las dos anteriores.

PRIMERA PARTE: HAY LEYES NATURALES CON ESTRICTA NECESIDAD; PERO NO ES ABSOLUTA, SINO HIPOTÉTICA.

Nociones.

713. 1. La palabra Ley puede tomarse de un modo tan general, que se aplique tanto a las Leyes *morales* (sean civiles, sean de ética natural, sean religiosas), como a las

Leyes *físicas* (ya sean las cosmológicas, que se refieren a los Cuerpos inorgánicos, ya sean las biológicas, ya sean sociales, etc.).

Ley, en sentido general, es cierta regla y medida de los actos, según la cual un Agente es inducido o retraído a actuar.

No sólo se llama «Ley» en cuanto está en el Legislador (o sea *formalmente* considerada), sino también en el mismo Agente que la cumplirá (o sea *terminalmente* tomada). En el primer sentido se llama *Ley Eterna* en cuanto Dios pone la *Verdad metafísica* en los seres que crea (nn. 223, 342) a semejanza de Él mismo, que en sí funda toda Verdad o Inteligibilidad (nn. 501, 686, 697), o en cuanto también dirige por su propia Santidad todos los *actos libres* en cuanto tales.

2. *Ley Natural* (no en sentido de que sea «de la Naturaleza» o mundo inorgánico, sino de la Naturaleza humana, como estudia la Moral) es una participación de la Ley Eterna en la creatura racional.

Ley Física es una participación de la Ley Eterna en la creatura irracional ; y puede definirse así : *es una inclinación estable, arraigada en las mismas cosas, que exige un modo de actuar constante y uniforme.*

Ley Física, en *Acto primero* («Acto primero», véase n. 419) es la misma *inclinación* estable en las cosas, o sea la exigencia o determinación a actuar de tal modo constante. Ley Física en *Acto segundo* es la misma *actuación* constante.

De ello se deduce que permaneciendo la voluntad libre de Dios, que crea y conserva una Naturaleza, en ésta queda *inmutable* la Ley en Acto primero, ya como Potencia Natural (n. 418) para lo determinado en la Naturaleza, ya como Potencia Obediencial (n. 430) para otra cosa fuera del curso ordinario de la Naturaleza. Pero la Ley en Acto segundo, si bien no cambiará cuando sigue *el curso ordinario*, por cuanto hay en las cosas Leyes Naturales, pero *a veces* cambiará, es decir, en caso de Milagro, precisamente porque su Necesidad era sólo hipotética.

3. Necesario absoluta o hipotéticamente, y Contingente, ya fue definido (n. 545, IV ; 546).

Diversas doctrinas.

714 A) *Los empiristas* propenden, como es obvio, a disminuir la determinación o Necesidad o Existencia de las Leyes, y por ello algunos les *niegan estricta Universalidad*, como D. HUME (1711-1776); otros, con un *agnosticismo* de cuño positivístico, afirman, como P. DUHEM (1861-1916), en cuanto a las Leyes de la Ciencia Física, que las Leyes científicas no son más que *símbolos*, pero no niega los hechos ni su cognoscibilidad natural, y por tanto en este sentido no se opone a que pueda haber Milagros (véase J. DE TONQUÉDEC, S. I., *De Legibus Naturae et Miraculis*, Innsbruck, 1924, pág. 3); de modo algo semejante, H. POINCARÉ (1854-1912) afirma que las Leyes científicas anuncian con *probabilidad* un acontecimiento futuro, con lo cual, negando el carácter absoluto de las Leyes, deja abierto el camino, sin pensarlo, a la posible intervención divina (aunque por lo mismo debilita que pueda ser reconocida); otros, llevados por los principios de la Física cuántica, deducen de ahí Consecuencias exageradas, como F. EXNER, el cual afirma: «Consideramos todas las Leyes como aproximativas, las cuales se hacen tanto más exactas cuanto más numerosos son los hechos singulares que se consideran. Esta opinión niega absolutamente la exigencia de verdaderas Leyes necesarias» (citado por L. Gatterer, S. I., *De Lege Naturae statistica*, Innsbruck, 1924, pág. 14), y de modo semejante el químico W. NERNST.

B) *Los racionalistas*, por el contrario, tienden a exagerar la determinación de las Leyes hasta no tolerar ninguna excepción posible, como Virchow, a quien ya hemos citado antes (n. 712), o CLAUDIO BERNARD (1813-1878), o HIPÓLITO TAINE (1828-1893), aunque es verdad que esta mentalidad, que tenía gran éxito en el siglo pasado, ya no es tan bien recibida en el actual. Por otros motivos de orden no científico, sino de método filosófico, puede mencionarse el postcartesiano B. DE ESPINOSA (1632-1677) y otros de semejante orientación racionalista.

Grado de certeza.

715 Nuestro aserto merece de suyo el calificativo de físicamente cierto. Pero no negamos que hay afirmaciones que de hecho a veces equivalen a una Certeza superior, que pueda llamarse «reductivamente metafísica» (véase nuestro libro *Estudios de Metafísica*, Barcelona, 1959, cap. VII, § 'XII, págs. 219 y ss.).

Demostración.

716 1. Ya hemos visto cierto número de elementos que son interesantes para la presente cuestión, aunque los vimos con ocasión de la Finalidad (con la cual está estrechamente enlazada la problemática de las Leyes, nn. 561, 685, 690, 3.° y 4.°), con ocasión de la Certeza Física y Moral (n. 229) y de la Inducción (nn. 231-233), de suerte que casi bastará ahora resumirlos.

2. *Hay verdadera conexión necesaria.* — Si hay una Constancia inmensa, realizada con gran Perfección, en la actuación de las fuerzas de los seres naturales, cuya Razón Suficiente no puede darse *a)* por «mero» azar, *b)* ni por las «circunstancias» = entonces se ha de explicar por una Ley Natural, dotada de estricta Necesidad.

Pero hay una Constancia inmensa, realizada con gran Perfección, en la actuación de las fuerzas de los seres naturales, cuya Razón Suficiente no puede darse *a)* por «mero» azar, *b)* ni por las «circunstancias».

Luego se ha de explicar por una Ley Natural, dotada de estricta Necesidad.

Menor: a) Precisamente podemos «nombrar», v. gr., el oro, el hierro, el mercurio, etc., porque sabemos que por tales nombres designamos aquello que en circunstancias ambientales se manifestará con el color amarillo, terroso y plateado, etc.; con tal peso, con tal resistencia, etc.; podemos «nombrar» la luz, el fuego, la caída de las piedras sobre la

tierra, porque hay una Constancia inmensa en su actuación; da igual modo conocemos que hay Vivientes que tienen conexión con los Vivientes que engendran, ciertamente no conexión de Constancia infinita, o de Perfección insuperable, pero sí muy grandes, inexpresables.

b) Las «circunstancias» precisamente por no formar la Esencia de una cosa, sino serle sobreañadidas extrínsecamente, a veces se dan, y otras veces faltan; es decir, son Causas «parciales». Como tales, pueden explicar las pequeñas oscilaciones que se observan en los cálculos «estadísticos», lo mismo que las diferencias «individuales»; pero no una «total» exclusión de los resultados opuestos dando una «total» conexión con el favorable, según sucede, pues esto sería hacer brotar la conexión o determinación, del Contingente en cuanto Contingente, lo cual es absurdo como ya hemos demostrado con ocasión de los Primeros Principios.

c) No mencionamos que esta determinación pueda provenir de la Libertad (la cual quitaría la Necesidad que vemos en las Leyes) porque conocemos que los seres del Cosmos verdaderamente son Causas y, por tanto, aquello que puede explicarse bien por los Agentes próximos no ha de atribuirse al Agente último, Dios, como haríamos si recurriésemos a una Acción divina que suplantase los Agentes Naturales; y tampoco hay que atribuir una supuesta Libertad a estos seres materiales, porque sin Conocimiento no hay Libertad (como consta por la Psicología), y por la Inducción de las Ciencias, de ninguna manera aparece que los seres inorgánicos tengan Conocimiento ni Vida, antes consta lo contrario.

3. *Esta Necesidad es hipotética.* — No decimos esto en el sentido de que un aserto físicamente cierto (v. gr., «mañana saldrá el sol») no pueda merecer nuestro asentimiento más que cambiando la Certeza física en metafísica, mediante una Condicional (v. gr., «si no hay Milagro, mañana saldrá el sol»), pues ya dijimos que es legítimo el grado de Necesidad en que está fundada la Certeza física (n. 229, *D*, *E*). Ahora la frase de que «esta Necesidad es hipotética» significa que *a)* «no es absoluta como la Metafísica» (la cual ha de

dares bajo pena de contradicción), sino con un *nexo de naturaleza inferior*; *b)* y que en la Actuación de los seres creados, *además de su finalismo* o conexión natural (que fundan la verdadera Necesidad antes demostrada), se requieren otras Condiciones para que este finalismo llegue a término en cada una de sus Actuaciones; como son las Condiciones por parte de Dios, sin que esto importe contradicción.

Estas Condiciones son: que Dios no retire su «Concurso» a un Agente para pasar al Acto segundo de su Actuación; que no produzca «pasajeramente» otra fuerza o medio, o no quite cualquier requisito físico (v. gr. contacto, cercanía, etc.); también que no dé un Concurso «superior» distinto del debido a la Naturaleza, como vimos a propósito de la Potencia Obediencial (n. 430).

Hay que observar que no por ello quedaría destruida la Naturaleza de aquel Ser, ni su finalidad intrínseca o conexión natural con tal Efecto, Sino que para el cumplimiento del finalismo de la Naturaleza no hay que entender «*sólo* la Finalidad intrínseca de un ser», sino con el conjunto de todos los elementos que integran la Actuación; y en este conjunto hay otros elementos, que son los que con su presencia o ausencia hacen que el cumplimiento de la ordenación finalística, intrínseca a un ser, tenga para un caso particular no carácter absoluto, sino hipotético.

SEGUNDA PARTE: CONSTA FILOSÓFICAMENTE QUE PUEDE PRODUCIRSE EL MILAGRO.

Nociones.

718 1. El hombre se «admira» ante algo que es insólito; por esto las palabras latinas «mirari» (admirarse) y «miraculum« (Milagro) nos dan con su semejanza etimológica la definición impropia del Milagro como *hecho insólito que produce admiración*. Pero no hablamos del Milagro en este sentido.

2. *Milagro*, en sentido propio, es *un hecho «sensible»*,

que «supera» las fuerzas de la Naturaleza, producido por Dios.

Es preciso determinar más el sentido de cada una de estas nociones contenidas en la Definición de «Milagro».

Hecho sensible: Puede ser tal ya inmediatamente (v. gr. la resurrección de un muerto), ya mediatamente (v. gr. que por los Efectos alguien manifiesta que conoce los pensamientos secretos de otro). Por tanto no es Milagro la Transubstanciación eucarística (no es sensible, como tal), ni la infusión de la gracia, etc.

Que supera las fuerzas: Se entienden las fuerzas ya activas ya exigitivas (nn. 418, 430). Por tanto no es Milagro que Dios cree el alma y la infunda en el cuerpo del hijo, pues es exigido, supuesto que Dios quiera que los hombres se propaguen por generación. Tampoco fue milagro la misma Creación de la Naturaleza con sus Leyes.

De la Naturaleza: Se entiende «Naturaleza sensible», pues no hay inconveniente en admitir que ya el ángel, ya el demonio, tienen un poder que, si bien es limitado, es sin embargo superior al del hombre y al de la Naturaleza sensible. Pero esto no obsta a que pueda atribuirse a Dios ya la intención, ya la permisión de esta intervención, lo cual no afecta al «hecho mismo» (que sea superior a las fuerzas de la Naturaleza sensible), sino a su conocimiento como «signo» divino, punto del cual no trataremos ahora, sino que dejamos su discernimiento para la Teología. Admitimos, pues, que puede haber hechos que de una parte superen las fuerzas de la Naturaleza sensible, pero que no sean Milagro, es decir, aquellos efectos que sean producidos por el mal espíritu, permitiéndolo Dios.

Se entiende también «de toda» la Naturaleza sensible, o sea «en conjunto», pues no es, v. gr., Milagro que una rama produzca flores y frutos de almendro, pero lo es que los produzca en un momento; no es Milagro que la vid produzca el zumo del que por fermentación saldrá vino, pero lo es que en un momento se cambie el agua en vino; no es Milagro que el fuego queme, pero lo es que queme a distancia, o que no queme en proximidad (Dan. 3, 24, 50).

En la Tesis por «Naturaleza» entendemos el Cosmos

inorgánico ; pero hablamos de suerte que no excluimos que la doctrina pueda extenderse proporcionalmente a seres Vivientes, porque su aplicación es muy similar.

Producido por Dios : ya como Causa inmediata, ya como Causa mediata ; y en este último caso, cuando será Causa Principal, ya como Causa *física*, ya como causa *moral* (nn. 630-631), es decir, *ordenando* algo, o por lo menos *aprobándolo* : pues si meramente *permite* al mal espíritu una Acción que siendo proporcionada a sus fuerzas, supera las de la Naturaleza sensible, este hecho no tendrá el carácter de «sello» divino para atestiguar ; pero de esto, que toca directamente a la cognoscibilidad teológica del hecho, aquí no tratamos.

3. El fin del Milagro no es, pues, que Dios haya de corregir su obra, sino al revés, que cumple su designio inicial, por el cual, así como creando produjo el mundo con sus Leyes, también previó que en tales circunstancias otorgaría un nuevo influjo *en vistas a un fin superior* al de la zona sensible, que es el fin moral y religioso.

719 4. *División del Milagro:*

A) *Substancialmente:* Substancialmente será milagroso aquel hecho que la Naturaleza «absolutamente» no puede producir, v. gr. la glorificación de un cuerpo.

B) *Subjetivamente:* Subjetivamente será milagroso aquel hecho que la Naturaleza podría de suyo producir, pero no «en aquel Sujeto», v. gr. dar la vida a un cuerpo muerto.

C) *Modalmente:* Modalmente será milagroso aquel hecho que la Naturaleza podría de suyo producir, y también en aquel Sujeto, pero no «de aquel modo» como se produce, v. gr., que una llaga normalmente curable sólo en un mes, se cure en un minuto ; o que florezca en una noche una rama o vara de almendro (Núm. 17, 8 (23) ss.) ; o que el viento haga caer una nube de codornices en momentos, sitio y circunstancias muy precisos de conjunto (Exod. 16, 13 ; Núm. 11, 31-32).

Diversas doctrinas.

720 *A)* Dentro de la tendencia *empirística,* los *agnósticos,* ya porque no admitan que conozcamos nada de Dios, como los *deístas* de los siglos XVII y XVIII; ya porque no quieran interesarse de ello, como LAMETTRIE (1709-1751), que cayó en el *materialismo* más craso, reduciendo al hombre a una máquina, y su Moral a la busca del placer más refinado; o porque, como D. HOLBACH (1723-1789), además de materialistas sean ateos. Los autores que antes hemos reseñado (1.ª Parte) como negadores de que puedan conocerse las Leyes naturales, fácilmente caen también en este extremo.

B) Dentro de la tendencia *racionalística,* los *panteístas* y los *modernistas*, como F. E. D. SCHLEIERMACHER (1768-1834), que junta en sí ambas tendencias, y sucede en él (como en otros casos semejantes) que partiendo de métodos «racionalísticos» desemboca en un «irracionalismo» o sentimentalismo; AUGUSTO SABATIER (1839-1901), etc. Los autores que antes hemos reseñado (1.ª Parte) como sostenedores de una Necesidad absoluta en las Leyes naturales, también se oponen a que puedan producirse hechos milagrosos.

Grado de certeza.

721 Es físicamente cierto que el Milagro es posible. Pero nada impide, según lo observado antes (n. 715) que haya circunstancias en que pueda ser «reductivamente» más, como metafísicamente cierto, el reconocimiento de que se haya producido.

Demostración.

722 1. Si ante la Filosofía consta que los Milagros son «intrínseca» y «extrínsecamente» posibles = consta filosóficamente que puede producirse el Milagro.

Pero ante la Filosofía consta que los Milagros son «intrínseca» y «extrínsecamente» posibles.

Luego consta filosóficamente que puede producirse el Milagro.

Mayor: Al decir «intrínseca» y «extrínsecamente» posibles, no se entienden estas palabras como antes cuando hablábamos de la Posibilidad intrínseca o extrínseca (nn. 489-490), sino mirando lo que es intrínseco al hecho, o mirando a Dios que le es extrínseco.

Menor: a) Ha sido demostrado en la Parte anterior que las Leyes naturales tienen *verdadera Necesidad* (por lo cual es posible reconocer una excepción en su cumplimiento, y reconocerla con Certeza) ; pero no es absoluta, sino *hipotética* (por lo cual no es contradictorio que se dé una excepción en el cumplimiento de alguna Ley Natural) ; por tanto, «de suyo» sólo habrá «Certeza física» de que un hecho es milagroso ; sin que esto obste a que en determinadas circunstancias sea «reductivamente metafísica» la Certeza que se tenga mirando todo el conjunto de datos, según ya se ha observado.

b) Extrínsecamente : pues Dios no sólo es Autor de la Naturaleza *física,* sino, según se demuestra ne Ética, también lo es del orden *Moral,* con el cual dirige al hombre a su Fin último ; por consiguiente, siendo este Fin superior al primero, puede ordenar el primero al segundo, para dar testimonio de sí, o bien por otros designios del mismo orden superior. Siempre el primer orden (o Físico) se ordena al segundo (o Moral), pero a veces puede suceder que la misma naturaleza de las cosas pida una ordenación «nueva», con un nuevo Concurso divino, como es el que se produce en el Milagro.

Así el Milagro no se opone a la *Sabiduría* de Dios (pues decide su intervención no para destruir el orden Natural, sino para completarlo, haciendo que de un modo especial sirva para el Moral), ni se opone a su *Inmutabilidad* (pues desde toda la Eternidad previó y decretó su intervención en tales circunstancias), ni a su *Veracidad* (pues el hombre es capaz de conocer que las Leyes físicas tienen una Necesidad sólo hipotética en cuanto a su cumplimiento en algún caso), ni

a su *Providencia* (pues no sin razón, sino ordenándolos a un Fin superior, dirige estas intervenciones extraordinarias); por tanto es extrínsecamente posible.

Objeciones.

723 1. *Contra la Primera Parte.* Aquello cuyo opuesto es posible no puede admitirse como Cierto o Necesario. Pero las Leyes naturales (v. gr., no retrocederá la sombra proyectada por el sol, 2.° Reyes 20, 9-11) son aquello cuyo opuesto es posible. Luego las Leyes no pueden admitirse como Ciertas o Necesarias.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si es metafísicamente posible, pero física (o moralmente) imposible, no puede admitirse como Necesario física (o moralmente), lo *Niego*; metafísicamente, lo *Concedo*; *Contradist.* la *Menor.*

2. Si con el progreso científico se cambian los asertos tenidos por Leyes, y la medida exacta con que se los formula, ninguna Certeza ni Necesidad hay en las Leyes. Pero así sucede con el progreso científico. Luego no hay ninguna Certeza ni Necesidad en las Leyes.

Resp.: Dist. la *Mayor*: no hay tal Certeza en «*ningún* caso», lo *Niego*; no la hay en «*algún* caso», pero sí en «*otros* casos», *Subdist.*: por lo menos dentro de ciertos límites de *precisión* no la hay, lo *Niego*; dentro de otros *más estrictos*, lo *Transmito.*

3. Si nos es imposible determinar conjuntamente la posición y la velocidad de los electrones, no podemos establecer una verdadera Ley dinámica, sino sólo globalmente por medio de una formulación estadística. Luego no hay en las Leyes de la Naturaleza estricta Necesidad.

Resp.: Dist. el *Antecedente*: no podremos establecer una Ley que determine, dados nuestros medios de observación, el proceso *microscópico* de las partículas, lo *Transmito*; que determine el proceso *macroscópico*, *Subdist.*: *cualitativamente*, *Niego* que no pueda darse; *cuantitativamente*, de nuevo *Dist.*: dentro de estrictos límites de precisión, lo

Transmito; no podrá darse la formulación de tal Ley, dentro de ningún límite cierto, lo *Niego*. — Adviértase: *a)* del hecho de que haya Leyes Estadísticas no se demuestra que no puedan estar *ancladas sobre Leyes más hondas*, dinámicas (como, v. gr., por el hecho de que la Casa de Seguros funde las leyes de sus previsiones y primas, sobre las defunciones «en conjunto», no se demuestra que «cada uno de los que mueren» no haya muerto necesariamente, por Leyes que escapan a la formulación estadística); *b)* tampoco demuestra que no pueda haber una estricta determinación «en cuanto al conjunto», por más que quizá no pueda haberla «en cuanto a un elemento», que actúa «en ciertos límites mínimos» (así, v. gr., si echo un dado de seis caras al aire no tengo Certeza, sino sólo «gran Probabilidad», de que no saldrá cinco veces seguidas el número dos; pero tengo estricta Certeza de que no saldrá cien millones de veces seguidas el número dos; véase la cita del n. 715); *c)* menos se sigue nada contra la Causalidad, ya que sólo el racionalismo postkantiano, equivocado, equipara «determinación» a «determinación matemática» (n. 673); y menos contra el Principio de Causalidad, ya que su Demostración no es inductiva, sino metafísica (nn. 549-553; 255); *d)* tampoco se sigue nada contra el Principio de Finalidad, pues hemos demostrado que el Agente no puede estar «absolutamente indeterminado» (esto sería contra la Razón Suficiente y además contradictorio en sí mismo, pues si dijésemos que «es aquel que está absolutamente indeterminado» ya le daríamos una «determinación»: a ser aquel que tiene como Propiedad la exigencia de no tener ninguna determinación fuera de esta enunciada), sino sólo que tiene por Necesidad «una cierta determinación», aquella que evite un Efecto sin Razón Suficiente (n. 562, *E*).

4. Las ecuaciones matemáticas no admiten ninguna excepción. Es así que las Leyes Naturales son ecuaciones matemáticas. Luego no admiten ninguna excepción.

Resp.: Dist. la *Menor*: «Son» ecuaciones matemáticas, lo *Niego*; «se expresan» con ecuaciones matemáticas, *Subdist.*: en cuanto a todos los límites, lo *Niego*; dentro de ciertos límites, de nuevo *Subdist.*: de suerte que no

expresen todo lo requerido para su cumplimiento (v. gr. el Concurso divino, sino lo sensible), lo *Concedo*; de suerte que expresen todo lo requerido, lo *Niego*.

5. Si «el Movimiento está en el móvil», hay Leyes (como ésta) que son absolutamente necesarias. Pero «el Movimiento está en el Móvil». Luego hay Leyes (como ésta) que son absolutamente necesarias.

Resp.: Leyes Metafísicas (o Físicas que involucran una exigencia parcial Metafísica), lo *Concedo*; meramente Físicas, lo *Niego*.

6. *Contra la Segunda Parte.* El «Principio de Causalidad cerrada» impide que recurramos a causas extramundanas, como es Dios, para explicar los Efectos visibles. Luego es imposible admitir el Milagro.

Resp.: Dist. el *Ant.*: El «Principio de Causalidad cerrada» impide que recurramos a Dios *en aquellos casos* en que para explicar los hechos sensibles basten las Causas inmediatas y visibles, lo *Concedo*; *en todos*, *Subdist.*: para un positivista (cuyos principios falsos ni prueba ni admitimos), lo *Transmito*; para quien no admita el positivismo, lo *Niego*.

7. Si se destruye la Ciencia, negando el determinismo absoluto, no puede admitirse excepción. Pero se destruye la Ciencia, negando el determinismo absoluto. Luego no puede admitirse excepción.

Resp.: Transmito la *Mayor*; *Dist.* la *Menor*: se destruiría la Ciencia si las Leyes ya no tuvieran *ninguna* Certeza, lo *Concedo*; se destruye si no la tienen Metafísica, sino Física, correspondiente a una Necesidad no absoluta, sino hipotética, lo *Niego*.

8. Si es imposible decir que Dios «quiere» y «no quiere» la Ley Natural, no puede intervenir con el Milagro. Pero es imposible decir tal cosa de Dios. Luego no puede intervenir con el Milagro. (Así Espinosa, Voltaire, Strauss.)

Resp.: Dist. la *Mayor*: si es imposible decir que Dios «quiere» y «no quiere» *en el mismo sentido*, entonces es imposible admitir el Milagro, lo *Concedo*; si es imposible decir «quiere» y «no quiere» en distinto sentido, lo *Niego*.

Dios, como Infinito y Eterno, desde la Eternidad quiso el cumplimiento de la Ley fuera de los casos de su intervención por fines morales, y que no hubiera tal cumplimiento en los otros en que haya su intervención por fines morales y religiosos, que atañen al Fin último del hombre y por tanto son de orden superior.

9. No podemos decir que un hecho es excepción al cumplimiento de las Leyes (y por tanto que será milagro), porque no sabemos hasta dónde se extienden las Leyes Naturales.

Resp.: No sabemos hasta dónde se extienden, *Dist.* : no lo sabemos *exhaustivamente*, lo *Concedo* ; no lo sabemos *parcial* pero *suficientemente*, *Subdist.* : en cuanto a decir *hasta dónde llegará*, lo *Transmito* (no lo Concedo porque a veces podremos decirlo) ; en cuanto a decir *hasta dónde no llegará*, lo *Niego*.

TESIS 3.ª: TODOS LOS CUERPOS NATURALES ELEMENTALES ESTAN COMPUESTOS DE DOS COPRINCIPIOS SUBSTANCIALES: MATERIA Y FORMA

Nexo con el capítulo precedente.

724 El estudio de los Cuerpos culmina en la Cosmología con la pregunta sobre qué podemos saber acerca de su constitución substancial, partiendo, por una parte, de los hechos observados, y por otra, de lo que exigen los Principios Metafísicos, para que podamos dar una razón filosófica de ellos.

A esta pregunta contesta la Cosmología que el Cuerpo Natural tiene una esencial composición de dos coprincipios substanciales, llamados Materia y Forma, de donde la expresión griega de «Hilemorfismo».

Ninguna verdad de Fe depende del Hilemorfismo ; podría negarse éste, sin que tuviera que ocuparse de esta negación el teólogo. No obstante, este tema «se relaciona» con ciertas verdades de la Fe, y por esto ayuda su estudio. En efecto, no sólo sabemos por la Fe que Dios «crea» el Alma espiritual,

sino que consiguientemente el hombre está compuesto de dos elementos, uno material y otro espiritual. Con esto concuerdan las palabras del Concilio de Viena (años 1311-1312), que rechazó la afirmación de que «el alma racional o intelectiva no sea forma del cuerpo humano por sí y esencialmente» (*Denz.*, ed. 30.ª, año 1955, n. 481). Y aunque es verdad que no pretendía dar a estas palabras ningún sentido «técnico» filosófico, sino rechazar las teorías de P. J. Olivi, O. F. M. (1248-1298), no obstante esta misma proximidad de temas hace que se esclarezca más el sentido de las afirmaciones teológicas, a través de las doctrinas filosóficas que ahora estudiaremos.

Estado de la cuestión.

725 1. Varias veces hemos visto que podemos con verdad expresar un objeto a «diversos niveles» de profundidad, como se expuso a propósito de los tres principales grados de penetración, a saber, el Físico, el Matemático y el Metafísico (n. 252), y aun dentro del Físico, según que quedemos en las Causas próximamente observables «como tales» en la experimentación, o sólo «deducibles» a partir de otras observables (n. 700), es decir, según que quedemos en el plano de lo que nos dicen las Ciencias Naturales o de lo que puede decirnos la Filosofía. Ahora bien, delata una gran confusión de ideas confundir *las zonas de realidad* sobre que versan nuestros conocimientos; por ejemplo, vimos a propósito de la Acción (n. 666, II) que no nos oponemos a todas las explicaciones «próximas» que darán las Ciencias Naturales para explicar en el plano de lo sensible *en cuanto sensible*, lo que requiere la Acción, sin que esto, sin embargo, baste para dar respuesta satisfactoria a la pregunta filosófica acerca de qué elemento *metasensible* exigía nuestro pensamiento para que puedan verificarse las explicaciones de las Ciencias. Algo parecido también vimos con ocasión de la Cantidad (n. 702, 2) y de la noción de Substancia (nn. 488, 468).

Ahora bien, las Ciencias, avanzando en la zona de lo

«inmediatamente» comprobable, o sensible «en cuanto sensible» (los aparatos de observación no son más que «sentidos perfeccionados»), nos enseñan todo lo que dice la Física sobre la teoría atómico-corpuscular y la Mecánica ondulatoria acerca de la constitución de los Cuerpos, en esta zona «experimentable» inmediatamente.

Todo ello lo admitimos y hasta bastaría para el que se plantease la pregunta y el porqué, buscando un Principio que fuera del mismo orden de lo sensible como sensible. El peligro está en que uno se imagine 1.° que no hay «nada más», 2.° o bien que este «más» ha de ser del mismo orden sensible que quiere explicar. Si uno viese sensiblemente que «este» grupo de cinco y «ese» grupo de cinco son diez, y lo sabe solamente porque lo ha comprobado empíricamente cierto número de veces, entonces, al preguntarse «por qué debe ser así», o sea universal y necesariamente, no puede empeñarse en que este Principio explicativo más hondo, de lo sensible, también haya de estar como un objeto sensible. Si decimos del «individuo» Sócrates, que es lo expresado por el «Universal» que le atribuimos, v. gr. «hombre», este «Universal» no será algo que esté escondido dentro de la cabeza o de los brazos de Sócrates: pues por tal hipótesis ya no explicaría lo sensible ligándolo a un Principio ulterior metasensible.

Así, pues, nos preguntamos: ¿qué Principios metasensibles se requieren para que podamos admitir sin contradicción los Principios sensibles que nos dan las Ciencias sobre los Cuerpos? La cuestión estará en ver si estos Principios metasensibles que dan la razón de lo sensible son algo realmente distinto o sólo con Distinción de razón.

726 2. Después de haber delimitado la zona de lo que investigamos, interesa sumamente delimitar *los varios pasos* que para tal solución habremos de dar; de lo contrario, si el primero es, v. gr., cierto, y el último sólo probable, entonces, en caso de que los identifiquemos como si fueran un solo aserto, la Certeza del primero quedará debilitada por la mera probabilidad del último.

Estos pasos sucesivos son:

A) *Es absurda la explicación mecanicista y la explicación dinamista.*

Quien proceda de modo racionalista con conceptos unívocos, como Descartes, es obvio que quiera explicar la Substancia material dándole *Extensión* y mero *Movimiento*, el cual, al no poder educirse (pues no conoce la noción análoga de Potencia pasiva, ni es la *mera* Extensión, un Sujeto que diera la Razón Suficiente de su educción), no tiene más salida que suponer creada la totalidad del Movimiento del Cosmos, y entonces la Acción consistiría en que «el mismo» Movimiento pasaría de uno a otro para explicar por el Movimiento de los elementos todos los Efectos de todos los Cuerpos. Pero ya vimos (n. 671) que entonces no puede explicar el cambio Substancial, ni que se produzca un Accidente nuevo, ni la Acción misma, porque para que un mismo «Movimiento» pase de uno a otro se requiere que este otro «lo reciba» y lo haya «suyo», lo cual la sola Extensión no puede hacerlo. Así como Leibniz decía contra Descartes que las Mónadas «no tienen ventanas por las que entre el Movimiento» porque son, en cuanto Substancias, algo simple, (ya que no conocen el cambio substancial, sino mera yuxtaposición o suma), también podría decirse contra Descartes que las Mónadas «tampoco tienen brazos para recibir el Movimiento» de otro, que se lo transmita : pues extender tales brazos sería a su vez otra Acción, que implicando la transmisión de otro Movimiento no explica nada, y si se pone como solución última es un perfecto absurdo.

Es obvio que entonces se tome la solución de Leibniz, que no dejará de ser univocista y racionalista por el hecho de añadir al univocismo cartesiano un equivocismo en cuanto a otro elemento : las Fuerzas que él añade a la Extensión tampoco bastan para explicar qué es, v. gr., un perro que se engendra y antes no existía, o qué evita la contradicción de que un Sujeto sea verdaderamente «el mismo» (para que el cambio no sea sucesiva aniquilación y creación) y verdaderamente «otro» (para que las sucesivas cualidades o determinaciones, antes no estuvieran y puedan después hacerle verdaderamente «otro») : por esto tuvo que recurrir a Mó-

nadas o Substancias concreadas todas de una vez, que estarían ocultas y sólo «aparecerían» en el orden del Fenómeno, pero no se «harían» o «producirían» : no hay verdadero Hacerse. Así tuvo que dotarlas de Conciencia, hasta las inorgánicas, para que no fuera cada una de ellas un Universo separado y aislado del resto.

Esta contradicción no se quita (sino aumenta) si alguien admitiese «sólo Fuerzas», sin Extensión formal, pues en vez de yuxtaponer un equivocismo a un univocismo, quedaría sólo con el equivocismo : sería ilusorio querer imaginar que haya un *Sujeto* verdaderamente «el mismo», lo sería querer concebir *Actuaciones* sin Sujeto que actúe, también lo sería querer concebir *Fuerzas* de Actuación sin que haya «vínculo substancial» (¡ problema de Leibniz y de todos los racionalistas !) que determine la *exigencia teleológica* o admirable determinación del Cosmos inorgánico, como de los Vivientes ; finalmente sería asimismo absurdo admitir que tal Substancia está en un Mundo *extenso* sin que ni algo mínimo de ella sea extenso, ni algo físico y real extrínseco en que radique y se extienda ; pero admitiéndolo, le vuelve el mismo problema llevado a otra zona.

En el fondo, tanto la concepción Mecanicista como la Dinamista tienen el mismo fallo fundamental : no conocen la noción análoga de *Potencia pasiva*, o Sujeto que permaneciendo verdaderamente «el mismo» se vaya extendiendo espacio-temporalmente con sus Actuaciones, como vimos de la Substancia. Sólo así se explica, decíamos, que sea objetivo el concepto de Substancia (nn. 450-451) ; y ahora de un modo paralelo diremos que para explicar algo más la noción de Substancia *corpórea* se requiere también esta Potencia pasiva o Sujeto, que será llamado *Materia prima* o primera, de la que se educirá su Forma substancial, para constituir así lo que requiere la Esencia de la Substancia material y movible.

727 B) *Composición de dos Co-principios substanciales, Materia y Forma.*

Es preciso dar Razón Suficiente de la *Unidad teleológica* de la Actuación de un ser, por un Principio proporcionado de

que brote esta Unidad: no «meramente» Accidental, pues *si no estuviera anclado lo accidental sobre un Principio Substancial, sería cambiante e inestable*, no daría explicación de la Necesidad o Universalidad de las Leyes cósmicas que tienen una fijeza de ley física: pero el sistema periódico de los Elementos, la determinación del número de Valencias que rigen las combinaciones químicas y los Mixtos, la ley de desintegración radioactiva, etc., tienen tal fijeza, que serían absurdas las explicaciones basadas en meras circunstancias accidentales, sin un Principio *raíz cualitativa y unitaria*, que llamamos Forma o Acto.

Pero acabamos de decir que también se requiere un Sujeto *permanente y extenso* que dé Razón Suficiente de que se pueda *recibir* la Acción del Eficiente para que se *eduzcan* de él las Formas materiales con que cambiará, y ante todo la misma *Cantidad*, raíz de su Extensión, que por lo menos en los últimos elementos ha de ser formal: pues si una Fuerza inextensa actuase y su actuación fuese extensa, o su campo virtual fuera extenso, ya supondríamos algo real y físico extenso, en que se ejerciese aquella Acción: sin ello seríamos idealistas, y con ello exigimos un Sujeto extenso: ponerlo *fuera* de la Substancia, en vez de *intrínseco* a ella, no resuelve ningún problema, y lo aumenta al no haber Sujeto del ámbito espacio-temporal, para que radiquen en él las Fuerzas.

No obstante, la Evidencia de este segundo paso ya no tiene aquí el carácter fulgurante con que en el anterior rechazábamos el Mecanicismo y el Dinamismo, porque en el transcurso de la Deducción intervienen más elementos y más hipótesis posibles: por esto, si podíamos tener el primer paso como Deducción metafísicamente cierta, este segundo podemos tenerlo por simplemente cierto.

728 c) *La Materia, Principio físico último, no está ya «informada cualitativamente», sino que es «Materia Primera»; la Forma o Principio último unitario de Ser y de Acción no es sino «una sola» Forma Substancial, no varias subordinadas.*

Al dar este tercer paso, quizá no llegaremos al límite

de lo Cierto, sino que quedaremos en el orden de lo más Probable. Pero tanto si alguien dice que es cierto como si dice que es probable, desde luego es un despropósito hacer que la Evidencia del primer paso dependa de la del segundo; o que ésta depende de una Conclusión del orden de la Probabilidad. Precisamente en el título de la tesis hemos puesto la palabra «elementales» para no dar igual Certeza a estas últimas Conclusiones.

Ante todo parece que en este último punto gran parte de la Dificultad de comprenderse que hallan los Autores proviene de que no fijan bien qué se quiere decir al hablar de «Formas Subordinadas», o qué se quiere decir al afirmar que los Elementos quedan «virtualmente en el Mixto».

Las células vivas que forman una hoja de acacia, no forman un Todo «independiente» de Actuación (y por tanto de «ser»), sino que integran el Viviente, el cual, como es bien sabido, y se prueba con muchísimas experiencias de Laboratorio, reacciona como «un Todo»; ni crecen las hojas de la acacia tomando cualquier figura, o con cualquier Naturaleza, o con cualquier tamaño, sino dentro del tipo unitario del que forman parte. En este sentido se puede decir que aquellas células propiamente no «existen», sino «con-existen» en el «Todo», que es lo que únicamente «existe»: pero esta frase no ha de ser entendida como si «de ninguna manera» existiesen, o como si «solamente existieran en Potencia» (al modo de las Formas de las estatuas futuras, dentro del bloque de mármol): a este modo especial de estar llamamos «virtual», lo cual no niega que haya en estos Elementos «algo» de Actualidad, sino que sean «actuales» sin más, por lo dicho.

De modo semejante el Carbono que hay en los tejidos de un Animal, «en parte» es como el Carbono inorgánico (si pudiera ser sometido al espectro, o al análisis químico, etcétera, daría iguales resultados); pero «en parte» no está igual, porque en el Animal está *sintiendo*, es decir, elevado a la Unidad superior del Viviente: está en él «virtualmente».

También podemos decir que en el hombre «no existe su Alma» (a pesar de que, como espiritual, es Forma Subsistente, capaz de existir separada), «ni existe su Materia cor-

poral»; pero el sentido es claro: no existen como un «Todo», que por unión accidental formasen «un mero agregado», una «suma cuantitativa», una mera «yuxtaposición de Substancias» (n. 604); sin embargo, en otro sentido «existen» o «con-existen»: el Alma como creada por Dios; la Materia corporal, como «elevada» por el Alma para que no sólo «sienta», v. gr., el quemarse, sino que, además de «conocer sensiblemente», como los Animales, «conozca que conoce», lo cual ni haría el Alma sola (como tal no puede «ver», ni «oír», ni «quemarse»), ni el cuerpo sólo (no puede pensar, ni conocer que conoce sin que el Sujeto tenga un Principio simple y espiritual).

Por tanto, de manera semejante, por el hecho de que digamos que, por ejemplo, tal Átomo suelto, ya no «existe» como «Uno por sí» (dado que el Electrón puede concebirse como Accidente de él, mientras no se demuestre claramente lo contrario), sino que aquel Átomo se ha integrado en una Molécula, no se infiere de aquí que el nuevo Todo constituido no pueda ser un «Uno por sí» de Perfección superior, de modo algo semejante a como puedo cortar un retoño viviente de un granado e injertarlo en un naranjo; o quitar un tejido de mi piel e injertarlo en otro hombre, etc., en el cual «con-existirá» o «existirá virtualmente» el Átomo, como la Molécula en la Combinación química, como el tejido viviente en el nuevo Viviente, el hombre, que es ciertamente «Uno por sí».

Lo cierto es que 1.° nada obsta contra la Unicidad de Forma el hecho de que quede «virtualmente» en el Todo la Perfección «entitativa» del anterior, pero que ya no es un Todo independiente o unitario en su Actuar (y por tanto tampoco en su ser), sino con el Único Principio «por sí» teleológico de operación (y por tanto de ser) que existe, que no es de ninguna manera una mera «agregación» o «suma» (como las moléculas según la Ley de Gay-Lussac y B. Mariotte en los gases), sino muy diverso; si a esto uno prefiere llamarlo «Formas Subordinadas» en vez de «virtualmente existentes», quizá sea cuestión de palabras decirlo; pero desde luego la terminología primera suena a Mecanicismo,

porque también los agregados o sumas cuantitativas están en cierta manera subordinadas al Efecto total; 2.° el Primer Sujeto o Potencia, como Substrato Primero, Principio de que se eduzca más radicalmente la Cantidad para la *multiplicidad* en el Espacio, y la Forma Substancial o Principio de que más radicalmente venga la Razón de la *especificación* del Todo en el Actuar (y por tanto en el Ser) son requeridos con Certeza; pero no se ve tan clara contradicción formal en el que afirmase, v. gr., que hay dos o tres tipos de Materia Primera, ya determinados «en cuanto a algo». Tal suposición, si bien gratuita en cuanto a las exigencias racionales, y gratuita mientras los hechos experimentales científicos no la demuestren, ya no caería dentro de la zona de lo Cierto, sino de lo más o menos Probable.

Nociones.

729 1. *Cuerpo* es la *Substancia* que nos aparece extensa, activa, natural (en contraposición al Cuerpo matemático y al artificial), objeto de la Cosmología.

Mínimum elemental que sea «uno por sí» se define aquello que es primero en la Combinación química, último en su descomposición, de suerte que no pueda descomponerse en otros Cuerpos «específicamente diversos». Se señalan como objeto de investigación en este sentido, el átomo, o aún los subátomos o partículas elementales.

Hilemorfismo es aquel sistema que afirma que todo Cuerpo Natural está compuesto (como cierto, por lo menos en sus Mínimos elementales) por dos Co-principios substanciales, Materia y Forma, realmente distintos entre sí. Como es evidente, la Teoría Acto-Potencia (n. 411) se extiende hasta aquí para explicar el Hacerse que sea verdaderamente tal, de la Substancia inorgánica; y para que el cambio o Hacerse sea Substancial, con igual proporción o firmeza la extenderá a la constitución intrínseca esencial de todos los Cuerpos Naturales.

2. *Materia Primera: a)* Considerada negativamente,

según la Definición de Aristóteles, es : «digo que la Materia considerada en cuanto tal, ni es *quid*, ni es *quantum*, ni ningún otro de aquellos *con que se determina el ser*» (ARISTÓTELES, *Metaphys.*, libro Z, 1029 a 20 ; véase el *Com. in Metaphys.* de Santo Tomás, libro VII, lect. 3, n. 1285). Es decir : no es «quid» o no es una Substancia Completa ; no es «quantum» o Cantidad ; no es «Accidente» cualitativo ni ninguna otra determinación del ser. Tiene, no obstante, su propia Esencia, distinta de la Forma ; es Potencia Sujetiva o receptiva de la Acción del Eficiente, para que se eduzca de ella una Forma substancial. Según los Tomistas, también se distingue realmente de ella la Existencia ; según Suárez, no (n. 439). A este propósito dice Santo Tomás : «dicendum quod, quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae : quantumcumque enim debile *esse* habeat, illud tamen est imitatio Primi Entis» (*De Veritate*, q. III, a. 5, ad 1) ; «hay que afirmar que por más que la Materia Prima sea informe, con todo hay en ella una imitación de la Primera Forma [o Ejemplar divino] : pues por más débil que sea el *ser* [esse] que tengan, no obstante es imitación del Primer Ser».

b) Considerada positivamente, es definida así por Aristóteles : «Sujeto primero de cualquier Cuerpo, del que se hace algo, de suerte que [el Sujeto] está en él y no a modo de Accidente ; y si algo se corrompe, éste sería el término» (ARISTÓTELES, *Phys.*, A, 192 a 31 ; véase el *Com. in Phys.* de Santo Tomás, libro I, lect. 15, n. 281).

Sujeto Primero: es decir, ontológico con Prioridad de Naturaleza, respecto de la Forma que se educirá, con la cual constituirá la Materia Segunda o Sujeto Segundo, es decir, del que se educirán los Accidentes.

Está en él: es decir, es Principio intrínseco (n. 599) del Todo Natural, o compuesto de Materia y Forma.

No a modo de Accidente: esto es, junto con la Forma Substancial que se educe no forma un «Uno accidental», sino «Uno por sí» (n. 454).

Éste sería el Término: o sea que después de la corrupción permanece la Materia Prima (claro está : informada por otra

Forma Substancial, pues educiendo una nueva Forma es como se expulsa «accidentalmente» la anterior, y la Materia Primera no existe sin alguna Actuación, ya que es Substancia Incompleta).

También con otras palabras, la definen así: es la Substancia Incompleta, que como parte *determinable* por la Forma, se ordena por su misma Naturaleza a constituir una Esencia completa o Cuerpo Natural. Por tanto, *en cuanto tal* no es Principio activo, sino pasivo, o sea, no de Acción, sino de Recepción o Pasión (n. 603). Es el Principio de la Cantidad, no como si la Cantidad se edujese de ella *sola* (se educe del Todo), pero sí por razón *radicalmente* de la Materia Primera.

3. *Forma* o Perfección, o Acto, es el Principio *determinante*. Si se entiende la Forma intrínseca física (no lógica) puede ser Accidental o Substancial.

Forma Substancial es «la Substancia incompleta que como Acto de la Materia constituye con ella la Esencia de la Substancia compuesta» (según la Definición de Suárez, *Disp. Met.*, 15, V, 1). Por tanto es Principio activo y fuente radical de la Actividad del Cuerpo, no como si *ella sola* fuera operativa (ella sola, en los Animales, Plantas e Inorgánicos no puede existir, luego ni operar), pero sí puede decirse que es operativo el Todo por razón *radicalmente* de la Forma.

Puede ser Forma *Subsistente* (si es intrínsecamente independiente de la Materia, es decir, Espiritual: el Alma humana; la cual por tanto no puede educirse de la Materia, sino, que siendo creada, la informará), o *No-Subsistente* (si depende intrínsecamente de la Materia, por ser «material» —aunque no Materia— o bien Accidente espiritual). Se educe de la Materia en la que estaba «en Potencia», lo cual, según dijimos, no significa que estuviera «actualmente, pero escondida» (n. 411, *A*). Su Efecto es constituir el Todo (junto con la Materia que informa) de Perfección específicamente superior, si es Forma substancial. Suárez afirma que la indiferencia a estar unida o no, se debe quitar por un Modo físico de Unión (nn. 373, 3.°, al fin; y 372, 2.°); los Tomistas no lo creen necesario; nosotros afirmamos que «en

la misma medida» en que se demuestre que hay en un Sujeto tal indiferencia, en la misma medida se exigirá que se requiere el Modo físico, como ya vimos en otras ocasiones (n. 669, 2).

4. Aristóteles, además de la Materia y de la Forma (que llama «Principios *por sí*» del Movimiento o Hacerse con que se constituye un ser), admite otro Elemento («Principio *accidental*») : éste es la Carencia o Privación. Aunque pueda a algunos parecerles superfluo, es muy interesante observar, para evitar después objeciones infundadas, que con el Movimiento no permanece el Principio «accidental» o «Privación», pero permanece el Principio «por sí» Sujeto último o Materia : si SÓCRATES (Materia Segunda) era *No-músico* (Privación), pueden educirse de él los Actos de conocimientos, con los que quedará *Músico* (Todo o «Uno accidental» o Substancia Completa más sus Accidentes), después del Movimiento o Hacerse.

Diversas doctrinas.

730 A) *La tendencia empirista* culmina en el Dinamismo, si bien, como es obvio, no siempre está el empirismo igualmente acentuado. En general concibe el Cuerpo formado por un haz de innumerables Fuerzas, inextensas (absoluta o formalmente) e indivisibles. D. PALMIERI, S. I. (1829-1909), sostiene un Dinamismo mitigado, al admitir Fuerzas virtualmente extensas y extrínsecamente divisibles ; más rígido es el Dinamismo que sostiene Fuerzas absolutamente inextensas e indivisibles, ya como C. WOLFF (1679-1754), para quien estas Fuerzas atractiva y repulsiva son esencialmente diversas ; ya como R. J. BOSCOVICH, S. I. (1711-1787), según el cual son esencialmente homogéneas, pero según las distancias repelen, o atraen, o son neutras ; ya como G. C. LEIBNIZ (1646-1716), el cual admite que por ellas una Mónada actúa en otra únicamente en cuanto siendo «consciente» se representa las demás, o representaciones conscientes de las demás ; rigidísimo es el Dinamismo profesado por

G. OSTWALD (1853-1932) con su «Energetismo», tan acentuado, que admite Fuerzas o Energías sin Sujeto Substancial, y concibe la Materia como una condensación de Energías ; pero de hecho cae con ello en un monismo materialista, porque ya es sabido que con mucha facilidad en los extremos se pasa de un lado al otro.

B) *La tendencia racionalista* desemboca, por el contrario, en el Mecanicismo, para el cual todo se explica por una mera «suma» o «yuxtaposición» de corpúsculos o átomos, extensos, dotados de Movimiento ocal, inmutables. Fue defendido en sentido estricto entre los griegos por LEUCIPO, DEMÓCRITO (hacia 460-370) y EPICURO (431-270) ; modernamente por R. DESCARTES (1596-1650), y los materialistas J. MOLESCHOTT (1822-1893), L. BÜCHNER (1824-1899), E. E. HAECKEL (1834-1919), con su monismo materialista «picnótico» (de «condensación»). Con algo de moderación por otros, que admiten algunas Fuerzas, como la de atracción y repulsión ; por I. NEWTON (1642-1727) o G. GALILEI (1564-1642). J. DALTON (1766-1844) introdujo el Atomismo mecanicista en la Química. El jesuita A. SECCHI, S. I. (1818-1876), creía que por el mero Movimiento de la materia ponderable y de la imponderable o éter podía dar cuenta de todos los fenómenos. Es asimismo atomista el jesuita S. TONGIORGI (1820-1865).

Grado de certeza.

731 *A)* Según hemos indicado, damos como Demostración *metafísicamente cierta la refutación del Mecanicismo y del Dinamismo* por cuanto no pueden coherentemente admitir el verdadero Hacerse o Movimiento de los seres, según se expuso en la Teoría Acto-Potencia (n. 411 y sigs.).

B) Damos como afirmación *filosóficamente cierta* (por su menor Evidencia en la Deducción a partir de lo anterior ; por la mayor complejidad y número de elementos que intervienen en la Deducción) la afirmación de que por rechazar las dos soluciones anteriores queda afirmada la Distinción

real entre dos Co-Principios substanciales, uno esencialmente *receptivo* de la Acción y otro esencialmente activo o *especificativo* de la Perfección del Todo y de su Acción unitaria o teleológica.

C) Suponiendo probado, por otro lado, que hay cambios Substanciales (ante todo, como cierto, en Psicología ; también, pero con menor Evidencia en Cosmología), damos como *más Probable* que el Sujeto de que se educe la Forma Substancial no es Materia ya determinada en cuanto a algo, sino *Materia Primera* ; y paralelamente, que en el Mixto no hay Formas subordinadas, sino que quedando sólo «virtualmente» la Perfección entitativa de los Elementos que constituyen el Mixto (y en los que se resolverá por descomposición) hay *una sola Forma.*

Demostración.

732 A) *Es absurda la explicación mecanicista y la explicación dinamista, ante todo por cuanto no pueden admitir coherentemente un verdadero Hacerse de los seres materiales.*

1. El Dinamismo es rechazable precisamente porque no admitiendo la noción de *Potencia pasiva*, o Substancia, o Sujeto «en sí», no puede admitir coherentemente el Hacerse o Movimiento de los seres.

Las llamadas «Fuerzas» no pueden identificarse con cada momentánea Actuación o Acción de ellas (n. 669), so pena de admitir una continua aniquilación y creación total, que no explicaría la Necesidad y Universalidad de actuación de una Naturaleza que no existiría. Ahora bien, si dicen que estas Fuerzas existen «en sí», de modo que sean «el mismo» Sujeto antes y después, entonces dan Razón Suficiente del verdadero Hacerse, pero ya han atribuido a estas Fuerzas propiedades substanciales. Pero ni aun así corregido puede admitirse el Dinamismo, pues la Substancia o Principio «en sí» es un Principio meta-sensible, o sensible a través de los Accidentes (nn. 451, 465), no como estas Fuerzas que son directamente comprobables.

2. Además es falso el Dinamismo porque, si sólo admite Fuerzas, no explica la Extensión; pero este Sujeto «en sí» ha de ser extenso, pues si fuera inextenso, sin que ni incoativamente hubiera algo extenso en los elementos primeros de la Substancia material, no resultaría aquel Cuerpo *extenso objetivamente* que nos da nuestra experiencia como Cuerpo extenso y dotado de Fuerzas.

Pero no basta decir que este elemento extenso sea mero «soporte» (a modo de un «éter»), sino que ha de ser Sujeto de que se eduzcan estas Fuerzas, las cuales requieren Sujeto «en sí» o Substancial, proporcionado a su misma Perfección, pues si tales Fuerzas fueran «en sí», pero simples (como las Mónadas leibnizianas), así como no tendrían «ventanas» por las que entrase la Acción material, tampoco tendrían «brazos» para recibirla, si no constituyesen un Todo con lo extenso que informasen.

3. Tampoco puede admitirse el Mecanicismo atomista, porque si no reconoce más que la Extensión y el Movimiento de átomos, el Cuerpo no será más que un «agregado», sin cambio substancial, sino sólo «cuantitativo» (n. 604), lo cual, sin embargo, está hasta contra la misma Teoría atómica que admite elementos cualitativamente diversos, v. gr., el positrón y el electrón, que integran al núcleo atómico. Es interesante lo que observa a este propósito el P. Pedro Hoenen, S. I., en su *Cosmología* (4.ª ed., Romae, 1949, libr. 4, tes. 25, n. 340, pág. 426): «el átomo de Hidrógeno, que estaría compuesto por el núcleo y el electrón (que, según las exigencias del Atomismo, serían cada uno *existente en acto*), 1.º no podría ser estable, pues caería el electrón en el núcleo; 2.º no podría emitir el espectro específico del Hidrógeno, pues por el modo de operar de los compuestos, que nos es conocido, se seguiría otra emisión de la luz; por consiguiente, el modo de operar de los componentes *en* el Átomo esencialmente es diverso del que tienen fuera del Átomo, en estado libre, como *existentes en acto*; o con otras palabras: el Átomo no es *Uno* con Unidad de agregación, sino con Unidad de totalidad, Unidad *por sí*».

4. Pero tampoco explica el Mecanicismo atomista que

haya verdadero Hacerse o Movimiento sin un Sujeto que siendo verdaderamente «el mismo» se haga «diverso» en cuanto a una Forma que se eduzca de él. Y por ello imaginar que suprime este problema porque «una misma entidad» (el Movimiento local) *pase* de uno a otro, es absurdo, porque, como decíamos, el «pasar» supone que uno «da» y el otro «recibe» aquello que «pasa»: o sea que para explicar la Acción recurre a otras Acciones, como si para explicar de qué está formada una casa recurriese a otras casas más pequeñitas (al modo del atomismo democritano), que debería recurrir a un proceso sin fin, que si se pone como explicación última es absurdo, y si no es explicación última no explica nada.

Mucho más absurdo aún sería tener que negar la verdadera generación o producción de un Viviente (v. gr. un perro, un pájaro, etc.), pues donde sólo hay «suma cuantitativa» de Movimiento no hay Generación de una Substancia nueva específicamente. Menos aún hay posibilidad de explicar con esta teoría cosmológica la Acción de lo corpóreo en el Espíritu, si fuesen dos Substancias «yuxtapuestas», no unidas substancialmente, según ya vimos (nn. 663-665).

5. El P. Morán lo compendia de esta manera: El Dinamismo, si explica la Actividad, de ningún modo explica una verdadera Extensión de los Cuerpos, pues ésta exige un continuo físico, y por cierto formal en sus últimos elementos; el Mecanicismo explica una verdadera Extensión, pero de ninguna manera una verdadera Actividad de los Cuerpos, irreductible al Movimiento local. Y así como el Dinamismo cae de su propio peso en el Idealismo, así el Materialismo cae de su parte en el Materialismo.

Podríamos resumir en forma lo más fundamental de la Argumentación anterior, así:

Aquellas teorías que niegan el verdadero Hacerse para el mundo inorgánico por no poseer la noción de Substancia como Sujeto o Potencia pasiva, que *a)* permaneciendo verdaderamente la misma *b)* se haga diversa por educirse de ella los Accidentes de Actividad y Extensión = son inadmisibles.

Pero el Dinamismo y el Mecanicismo = son tales teorías.

Luego el Dinamismo y el Mecanicismo = son inadmisibles.

733 B) *Composición de dos Co-Principios substanciales realmente distintos, Materia y Forma.*

Recuérdese que en esta segunda parte sólo queremos demostrar que hay dos Principios realmente distintos, pero no «hasta dónde» llegan las nociones de Materia y Forma, que dejamos para el n. 734.

1. Partimos en esta prueba de un presupuesto, el cual no se demuestra en Cosmología, sino en Psicología, a saber, que el Viviente es «Uno por sí», no un resultante de «mera agregación», sino formando un Todo que es de Perfección específicamente nueva, respecto de los elementos inorgánicos de que se engendró o que lo constituyeron, lo cual se manifiesta por la Unidad teleológica, esencial, del Viviente.

Supuesto este punto de partida, es obvia la Demostración : si el Viviente en su *operación* manifiesta una Unidad y Perfección teleológica esencial, superior a la que había en los elementos inorgánicos con que se ha engendrado o constituido, entonces también en su *ser* (lo exige la Razón Suficiente) tiene una Unidad o Perfección *esencialmente* superior : el Principio Vital o Forma es el que se la da.

Ahora bien, el Viviente está formado por este nuevo elemento o Principio Vital, más la Materia ; si ésta no hubiera tenido en sí más que lo Extenso, sin un Principio *unitario teleológico «distinto»*, entonces, al quedar esta Materia integrada en el Viviente que constituye (o que se nutre de tal Materia), también quedaría *enteramente* este Principio *unitario teleológico*, y entonces el Viviente mostraría en su Actuación que es un mero agregado, un Uno accidental. Pero es al revés. Luego el Cuerpo estaba formado por un doble Principio, permanece el Primero, y la Perfección derivada del Todo (o sea permanencia «virtual» de los Elementos en el Mixto), pero no la Forma de antes.

Podríamos resumirlo así : Si el Viviente *a)* tiene un Principio formal teleológico de todo lo que integra el Viviente, que constituye un «Uno por sí» (no mero «agregado accidental»), *b)* y la Materia que ahora está en él no mani-

fiesta el Principio formal unitario o teológico que antes tenía (pues impediría que el Viviente manifestase ser más que mero agregado) = entonces el Cuerpo inorgánico estaba compuesto de un Principio *determinable* (que queda aún determinado en cuanto a algo) y un Principio *determinante* (que no queda en el Viviente).

Pero el Viviente tiene lo expresado en las dos Condiciones *a)* y *b)*.

Luego el Cuerpo inorgánico estaba compuesto de un Principio determinable (que queda aún determinado en cuanto a algo) y un Principio *determinante* (que no queda en el Viviente).

2. Además de la Prueba anterior, basada en el fondo, en el cambio substancial, suele darse otra, que tiene bastante parecido con ella.

Si los Cuerpos elementales tienen *a)* Cantidad (o raíz de Multiplicidad y de Pasividad), *b)* Fuerzas (o raíz de Unidad teleológica y de Actividad) = entonces los Principios substanciales de que fluyen han de ser dos realmente distintos, Materia y Forma.

Pero los Cuerpos elementales tienen *a)* Cantidad (o raíz de Multiplicidad y de Pasividad), *b)* Fuerzas (o raíz de Unidad teleológica y de Actividad).

Luego los Principios substanciales de que fluyen han de ser dos realmente distintos, Materia y Forma.

Menor: a) Los Cuerpos nos aparecen con Cantidad, la cual en última instancia ha de estar en los últimos elementos que sean «Uno por sí» de cuya agregación se forma el Cuerpo sensible a nuestros ojos.

b) Los Cuerpos tienen Fuerzas activas, v. gr. de afinidad, de elasticidad, de Energía atómica en el núcleo, etc,

c) La Cantidad, si no fuese más que Cantidad (o exigencia de difusión de la entidad substancial, en el espacio, sin brotar de un Todo substancial de mayor Perfección), no bastaría para dar Razón Suficiente, v. gr., de la Energía del núcleo atómico, ni de la Unidad teleológica de la Fuerza de afinidad manifiesta en las Combinaciones químicas. Luego la *Propiedad* que es la Cantidad y la *Propiedad* que es la

Fuerza (no digo todavía: «la Substancia» de que brotan estas Propiedades) son realmente distintas entre sí, lo cual no ofrece la menor duda.

Mayor: a) La Cantidad no puede ser Sujeto último «en sí», sino Propiedad de la Substancia realmente distinta de ella, que se traduce espacio-temporalmente por ella, como ya se demostró (n. 702). La Fuerza no sólo se distingue de su Actuación o Acción (n. 669), sino que tampoco tiene inteligibilidad si no es una Propiedad de una Substancia o Sujeto metasensible o «en sí», que permanezca verdaderamente «el mismo» aun traduciéndose espacio-temporalmente con estas Propiedades o Accidentes con que también se mueve o cambia. Luego tanto la Cantidad, como la Fuerza, requieren se llegue al Sujeto «en sí» o Substancia de ellas.

b) Ahora bien, la Perfección de un Propio o Propiedad debe ser *proporcionada al Principio o Substancia de que fluye*, no sólo en cuanto a que no puede ser superior la Perfección del Propio a la de su Substancia, sino que aunque parezca tautología decirlo, el Propio es «lo más propio» de cada uno, o aquello con que aparece sensiblemente su determinación específica, en oposición a los meros Accidentes, que precisamente por su Contingencia o inestable inhesión no manifiestan de manera esencial la Perfección de aquella Substancia, o Co-Principio substancial, de que fluyen. Aparecen, pues, en la Substancia corpórea dos Propios, uno que manifiesta en su Principio (y da al Todo por él constituido) la difusión múltiple en el Espacio, la Pasividad o receptividad por contacto; otro que manifiesta en su Principio (y da al Todo por él constituido) la raíz unitaria teleológica a través de su Actuación sucesiva temporal.

c) Si tales Propios son realmente «propios» del Principio substancial de que fluyen, es decir, proporcionados a su Perfección entitativa, *son también realmente distintos estos Principios substanciales* o Substancias incompletas. Hay una objeción clásica: siendo, desde luego, realmente distintos ambos Propios, pueden fluir de *un solo Principio* o Substancia, que siendo capaz de lo más perfecto, también puede serlo de lo menos Perfecto y por tanto en su raíz no

habría dos Co-Principios substanciales realmente distintos, o Substancias incompletas, sino una sola. Esta objeción parece excluirse con suficiente claridad por cuanto: *a)* en última instancia estos Principios son simples; *b)* y no se trata de ver si su *Actuación* no puede ser tal que el más Perfecto pueda desempeñar también la de menor Perfección, sino de que *el Propio* (no decimos ahora la «Actuación») es una *traducción esencial de una Perfección entitativa* de su Principio; pero siendo cada uno de estos Propios radicalmente opuesto (no sólo diverso) al otro, y esto no por una Abstracción mental, sino tal como nos lo ofrece la realidad corpórea (la difusión múltiple, raíz de pasividad común; la Teleología unitaria, raíz de Actividad específica), luego lo son también aquellos Principios de que proceden como *manifestación natural de su ser,* es decir, dos Substancias incompletas realmente distintas.

Muy bien dice el P. P. Descoqs, a quien cita el P. Morán (*Essai Critique sur l'Hylemorphisme,* París, 1924, 3.ª parte, cap. 3.º, a. 2, § 2, pág. 280): «No puede ser que desde el punto de vista metafísico, deje de negarse que de un solo Principio radical único e idéntico puedan derivarse grupos de Propiedades objetivamente opuestas. Un mismo *ser físico* podrá fundar esta diversidad con ciertas condiciones, pero un mismo principio metafísico no podrá, bajo pena de ser positivamente ininteligible. Ahora bien, lo que en este momento buscamos es una explicación metafísica del ser material como tal».

Cf. *a Materia Primera no tiene ninguna determinación especificativa, y por tanto, es una sola; la Forma Substancial es Única en cada uno «por sí», por la Necesidad con que aparece como PrincipioTeleológico del Todo.*

1. Esta tercera y última Parte, en la cual ya estamos en una zona de mucho menor Evidencia, caben mucho más las Opiniones Probables.

No obstante, es ciertamente más Probable, por lo menos por ser más coherente desde el punto de vista sistemático, que hay que llevar el Hilemorfismo hasta este punto.

2. Si es más Probable, *a)* que el Principio, raíz de

multiplicidad o Extensión, y de receptividad (realmente distinto del unitario teleológico y de Acción), no tenga en sí nada de la Unidad teleológica y activa; *b)* que el Principio, raíz de Unidad teleológica y de Acción, informando el anterior, sea *en su ser* «Uno», así *como lo es en su operar* = entonces es más Probable el Hilemorfismo estricto.

Ea así que se dan las dos Condiciones indicadas *a)* y *b)*.

Luego es más Probable el Hilemorfismo estricto.

Complemento doctrinal.

735 Es interesante observar de nuevo (n. 725) que la razón de muchas Objeciones que se plantean contra el Hilemorfismo está en que los objetantes no se ponen en la posición de buscar una explicación «de *todo lo sensible,* o sea *en cuanto sensible*» (la cual no será *sensible,* pues entonces necesitaría para sí la misma explicación) ,sino que se colocan en el estudio meramente empírico, y otras veces en el de las Causas próximas, en la cual se busca la explicarión próxima o inmediata, es decir, de *un* ser sensible, por *otro* también sensible, como sucede cuando explicamos que haya en una habitación luz roja por un cristal rojo; o que se mueve un clavo de hierro por la Fuerza magnética de un imán, etc.

Muy a propósito dice Santo Tomás, en su *Com. in Metaphys.* (lib. VII, lec. 2, n. 1284): «Engañó a los antiguos filósofos que aducían esta Objeción [a saber, la Objeción de que la *Cantidad* sensible era por sí misma *Substancia,* no realmente distinta de ella] la ignorancia de la Forma substancial. Pues no habían adelantado tanto que su entendimiento se elevase a algo que es superior a lo sensible [quod est supra sensibilia]; y por ello sólo consideraban aquellas Formas que son sensibles *propio o común.* Pero está claro que éstas son Accidentes, como blanco y negro, grande y pequeño, y otras semejantes. Pero la Forma Substancial no es sensible más que a través de los Accidentes [non est sensibilis nisi per accidens]; y por ello no llegaron a conocerla para saber distinguirla de la Materia. Pero todo el

Sujeto que nosotros admitimos, compuesto de Materia y Forma, ellos decían que era *Materia Primera,* como el aire, o el agua, o cualquier cosa semejante. Y decían que eran *Formas* las que nosotros llamamos *Accidentes,* como Cantidades y Cualidades, cuyo Sujeto propio no es la Materia Primera, sino la Substancia compuesta, que ya es Substancia [existiendo] *actualmente* : todo Accidente por ello *existe,* por cuanto *en* la Substancia *conexiste,* según se dijo» [ex hoc *est,* quod substantiae *inest*].

Objeciones.

736 1. Si la Fuerza operativa es algo simple, también lo es el Cuerpo, que tiene como Sujeto, Fuerza operativa. Pero la Fuerza operativa es algo simple. Luego también lo es el Cuerpo, que tiene como Sujeto, Fuerza operativa.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si es *positivamente* simple (en cuyo concepto está excluir positivamente la composición) como es la Fuerza espiritual, lo *Concedo* ; si es *precisivamente* simple (en cuyo concepto está ser «Principio operativo o activo», pero prescinde de decir «cómo lo es), *Subd.* : es simple el Sujeto adecuado (compuesto de Materia y Forma), lo *Niego* ; es simple el Sujeto inadecuado (o Forma Substancial), lo *Transmito* o *Concedo.*

2. En el proceso de desintegración radioactiva se observa que el peso final de los Elementos resultantes disminuye del inicial en cierta cifra. Pero esta diferencia se explica por los Físicos modernos por conversión de Materia en Energía (Ostwald). Luego científicamente pueden identificarse Materia y Energía, como dice el Energetismo.

Resp.: Dist. la *Menor* : por conversión de Masa en Energía que se llama «radiante», *Concedo* ; en Energía, que es «Accidente activo» en sentido filosófico, lo *Niego.* Esto sería confundir el Principio inmediato de Acción con el Efecto de la Acción. Ya que la Energía «radiante» está constituida por ciertos corpúsculos (v. gr., fotones para la Luz) dotados de cierto período vibratorio o longitud de onda, no tiene

nada de particular que emitiendo corpúsculos conserve menos Energía total o compuesta de ambos (así en cuanto al sentido, responde J. G. Morán); de modo semejante a como el péndulo al bajar tiene menos Energía «potencial», pero más Energía «actual», conservándose la misma Substancia en que ambas formas de Energía se permutan.

3. Si también en las Substancias espirituales hay Pasividad y Actividad, sin real Distinción de la Substancia espiritual de que brotan, no siempre se distinguen realmente los Principios Substanciales de que provienen. Pero así sucede en las Substancias espirituales. Luego no siempre se distinguen realmente los Principios Substanciales de que provienen.

Resp.: Dist.: hay Pasividad y Actividad, expresión de dos Principios realmente distintos (Cantidad, esencialmente raíz de Extensión; Fuerza, raíz unitaria que esencialmente prescinde de si es extensa o no), lo *Niego*; expresión de una Potencia no plenamente actuada en cuanto al Ejercicio o Acto (y por esto también se distinguirán en ella tal Potencia y el Ejercicio o Acción), lo *Concedo*; de igual modo *Dist.* el *Consiguiente.*

4. «Si la Extensión y las Fuerzas fuesen contrarias, no podrían estar en el mismo Sujeto. Pero ciertamente ambas están a la vez en el Atomo.» Luego no son Propiedades contrarias (TONGIORGI, *Cosmol.*, n. 91).

Resp.: Dist. la *Mayor*: no podrían estar en el mismo Sujeto simple, o sin que en él hubiese Distinción real (como en la Planta hay Distinción real entre la Materia Principio radical de difusión, y el Principio Vital, de Unidad teleológica), lo *Concedo*; no podrían estar habiendo en él Distinción real entre los Principios Substanciales de que radicalmente brotan, lo *Niego.* — Pero cuando ya está constituido el Cuerpo existente, formado por los dos Co-Principios substanciales, nada obsta a que las Fuerzas se den extensamente, por razón de la Cantidad que hay en el mismo Todo Substancial; y así tales Fuerzas son «extensas accidentalmente», no «por sí».

5. Si estos dos Principios realmente existiesen, se

habrían de descubrir por el Análisis químico. Pero no se descubren por él. Luego no existen.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si fuesen Principios sensibles por sí mismos, lo *Concedo*; si son sensibles por las Manifestaciones o Propios (de que la mente los infiere como Razón Suficiente) lo *Niego*. — Tampoco hallará nunca el Análisis químico lo que cada uno percibe cuando vuelve su atención a sí mismo y dice «yo»; el cual, sin embargo, «tiene» actos de querer, sentir, pensar, a través de los cuales lo percibimos en cuanto a que «se da», e inferimos con la razón su Naturaleza Substancia, o sea en cuanto «qué se da» o a su Definición esencial; y por ello este Principio no está identificado con ninguno de estos actos propios, pues permanece substancialmente el mismo, aun mudándose por ellos y con ellos (n. 451).

PSICOLOGÍA

CAPITULO XVI

EL VIVIENTE, ESPIRITUAL, LIBRE, INMORTAL

Nexo con los capítulos precedentes.

1. Además de la Primera Parte de la Física o Filosofía Natural, que hemos llamado «Cosmología» (n. 700), la cual estudia los Cuerpos en cuanto Cuerpos, hay otra Parte dentro del conjunto de conocimientos que se adquieren con el mismo Primer Grado de Abstracción (n. 20), llamado «Psicología».

Está formado este nombre por dos palabras griegas, ψυχή y λογία, para designar con un solo Término compuesto lo que Aristóteles llamaba *Perì Psykhès,* o *Acerca del Alma,* o mejor «de los Animados o Vivientes». Fue RODOLFO GÖCKEL (Goclenio) (1547-1628), Profesor de la Universidad de Marburgo, quien en una obra ahí editada, en 1590, usó, según parece, por primera vez, como título de un libro, la palabra *Psychologia, hoc est de hominis perfectione...,* expresión que tuvo éxito por la brevedad con que señalaba que se trataba de una Ciencia acerca del Alma, o de aquel que por el Alma es animado, es decir, Viviente.

2. Ya vimos que el objeto material de la Cosmología es el estudio de todos los «Cuerpos» ; y su objeto formal hace que los estudie «en cuanto Cuerpos», o sea por razón de su «corporeidad». Pero dentro de la Ciencia que se adquiere con este Primer Grado de Abstracción, señalábamos dos estadios: el primero es aquel que se contenta con las Causas inmediatamente comprobables en la experiencia, o sensibles, llamado «Física Natural» (en la terminología moderna, simplemente «Física») ; el segundo es aquel que pasa a las Causas no inmediatamente comprobables en la experiencia, sino me-

tasensibles, porque requieren que a partir de los hechos de experiencia se deduzcan o infieran, lo cual es el estadio que hemos denominado «Cosmología».

De modo semejante, también ahora en la Segunda Parte de la Filosofía Natural podemos decir que el objeto material de la Psicología es el estudio de todos los Cuerpos animados» ; y su objeto formal hace que los estudie «en cuanto Cuerpos animados», o sea por razón de su «animación» o «Vida» o «Principio Vital» o «Alma».

También en este orden de conocimientos que nos brinda el Primer Grado de Abstracción podemos quedarnos en un estudio de Causas inmediatamente comprobables en la experiencia, o sensibles, y entonces tendremos lo que se ha llamado muchas veces «Psicología experimental», y otras veces «Antropología» ; o podemos pasar a un estadio más profundo, de Causas no inmediatamente comprobables en la experiencia, sino metasensibles, deduciéndolas a partir de los hechos de experiencia, y éste es el que se designa con el nombre de «Psicología racional».

3. Como es evidente, la «Psicología experimental» (que podemos convencionalmente llamar «Antropología», únicamente para evitar confusiones con la otra «Psicología») no llega a ser Filosofía estructurada, como lo es la «Psicología racional».

Es también evidente, según dijimos (n. 701, 5), que son dos disciplinas netamente distintas la Física como Ciencia Natural, y la Física filosófica o Cosmología. Ya hemos observado (n. 700 y n. 20) que se hace por progresión casi imperceptible el paso desde afirmaciones de Física, como Ciencia Natural, a otras de Física filosófica (como lo hacen hoy día los científicos cuando pasan fácilmente de una Ciencia a Filosofía de la Ciencia, aunque a veces no lo adviertan), y que por ello *hay una zona limítrofe algo imprecisa* entre la Física como Ciencia Natural y la Física filosófica ; lo cual hizo que antiguamente, cuando estaba *poco desarrollada la primera, se mezclasen fácilmente* ambas en los Tratados ; aunque esto no impide que haya extremos en un sentido y en otro, que nos permitirán atribuir ciertos conocimientos sin lugar a

duda, estrictamente a Ciencia Natural, y otros a Filosofía.

Es muy interesante que haya esta zona limítrofe, indefinida, de progresiva diferenciación, porque muestra, una vez más, que es absurda la División tajante de Kant entre Metafísica (bajo este nombre él incluye también la Cosmología y la Psicología), por un lado, la cual pretendería inútilmente tratar de los Nóumenos o seres «en sí» (n. 191), y por otro lado la Física, que habría de ser, y no puede ser, mera Ciencia de los Fenómenos. En realidad los científicos, hasta los más positivistas, tienen en su subconsciente, más o menos explícitas, ciertas nociones filosóficas, inevitables, que los rigen, es decir, con las cuales fiosofan al hacer Ciencia. Pero es lástima que sin sacarlas a plena luz, con frecuencia sean falsas, por incontroladas; y con ello de hecho les son, no pocas veces, una rémora hasta para su misma Ciencia Natural. Pero mucho más de lamentar es que, como residuos del Idealismo kantiano en Centroeuropa, y del Empirismo en la Europa occidental, no pocos pretendan ceñirse meramente a lo que llaman «Antropología» y no es más que el estadio de las experimentaciones de laboratorio.

En realidad no tienen el suficiente vigor racional para deducir las últimas implicaciones de su posición, porque si lo hiciesen verían que una mera Antropología experimental se autodestruye, si no cuenta con las explicaciones metasensibles o filosóficas, que dan el porqué a lo que experimentalmente observa. Sin ellas sería una «Psychology without a Soul» o «Psicología sin Alma», de cuyos autores observa sagazmente H. Gruender, S. I. (*Praelectiones Psychologicae*, 1914, Prolegom., n. 5, pág. 3), que separan los «procesos psíquicos» (o cognoscitivos) de los «procesos físicos», y después, en el decurso del tratado, para explicar la relación entre unos y otros, postulan dogmáticamente una identidad, sin justificarla ; o como en otro campo del Positivismo fue la «Moral sin obligación ni sanción», que pretendió hacer J. M. Guyau (1854-1888), cuando en realidad el Positivismo nunca puede justificarse positivísticamente (nn. 109 ; 204, *A* ; 255), sino filosofando.

También en el otro extremo opuesto indicaríamos se-

mejantes inconsecuencias en filósofos, como E. HUSSERL (1859-1938), que pretende quedar dentro de una zona de «Subjetividad transcendental», con una Filosofía meramente intuitiva, pero sin coherencia, pues eliminando la Psicología por la razón de que le es dada «empíricamente», también habría de eliminar su propia «reducción fenomenológica», como ya dijimos (n. 261, 4.°), pues también es un dato «empírico» o «psicológico» aquel acto fundamental de su propia Filosofía, con que hizo la «precisión »o «epokhé», para prescindir de la Psicología.

Nosotros, siguiendo la enseñanza secular de la Filosofía Cristiana, ni despreciaremos la Antropología o Psicología experimental, porque con su estudio de los hechos puede ayudar a la filosófica (n. 7), ni nos dejaremos llevar por los prejuicios del Positivismo, o del Idealismo, o del Empirismo, que vanamente pretenden encerrarse en una zona «inmediata» de Fenómenos, sin justificarse ni justificarlos; antes ambas ramas del Saber, la experimental y la filosófica, se coordinan armónicamente y se estructuran dentro del gran Árbol de las Ciencias, «Arbor scientiarum», del Saber humano.

TESIS 1.ª: LAS OPERACIONES DE LA VIDA VEGETATIVA NO PUEDEN REDUCIRSE A LAS SOLAS FUERZAS FISICO-QUÍMICAS, SINO QUE REQUIEREN UN PRINCIPIO INTRÍNSECO VITAL, COMO FORMA SUBSTANCIAL DEL VIVIENTE

Estado de la cuestión.

738 1. Hay hechos primarios que percibimos, ya sea a la escala macroscópica de lo externo, ya sea también en nuestra Conciencia, como son los actos de sentir y de pensar, unitariamente referidos al Sujeto que los produce.

Partiendo de estos hechos primarios, Aristóteles tuvo el vigor intelectual de integrarlos en una Definición del Viviente en cuanto Viviente. Santo Tomás describe así el

proceso seguido: «Partiendo de los que claramente viven, podemos entender de quiénes es el vivir y de quiénes no lo es. El vivir claramente conviene a los Animales. Pues se dice en el libro *De Vegetalibus* que la Vida se da ciertamente en los Animales. Por donde es preciso distinguir los Vivientes de los No-vivientes, por aquello por lo que decimos que los Animales viven. Pero esto es aquello en que la Vida primeramente se manifiesta, y en lo cual últimamente permanece. Primeramente decimos que el Animal vive, cuando empieza a tener Movimiento por sí mismo, y en tanto se juzga que el Animal vive, en cuanto tal Movimiento aparece en él; pero cuando ya no tiene de suyo Movimiento alguno, sino que sólo es movido por otro, entonces se dice que el Animal está muerto por defecto de Vida. Por donde aparece que son propiamente Vivientes aquellos que se mueven a sí mismos según alguna especie de Movimiento; tanto si se toma el Movimiento *propiamente* en cuanto se dice Acto del imperfectamente [actual], es decir, del Existente en Potencia, como si el Movimiento se toma *comúnmente,* en cuanto se dice Acto del Existente perfecto en aquello [Actus perfecti], como entender y sentir es dicho *moverse,* según se indica en el *III de Anima*; de suerte que se llamen Vivientes *todos aquellos que se actúan a sí mismo* para un Movimiento o alguna operación» (I.ª, q. 18, a. 1).

739 Recojamos lo que ahí está implicado:

A) Desarrollando ulteriormente estos primeros resultados no les fue difícil captar que el Viviente se manifieste dotado de un típica *Unidad* o Perfección específicamente superior respecto del simple «agregado» o «Uno accidental», Perfección que lo hace «Uno por sí» (nn. 336, 456, 458, 727 y 728).

B) De ahí se pasaba espontáneamente a la noción de *Inmanencia vital*: precisamente esta Unidad superior del Viviente hace que pueda tener sus actos típicamente «inmanentes», es decir, que así como es Uno el Principio radical de que procede la Perfección de su Actividad, así se reciban no en una u otra parte del Sujeto como propiamente divisa,

según pasa en el Agregado, sino en cuanto «substancialmente» Uno; no, v. gr., como una viga o una máquina que cayendo y tocando en tierra en un extremo, transmite el Movimiento al otro etxremo, y que sólo es llamado unitariamente «la viga», «la máquina», de un modo impropio.

C) Con esto se enlazaba el rasgo más típico del modo de actuar del Viviente, a saber, la *Teleología o Finalidad interna,* tanto en su propia Formación, como en su Nutrición, en su Conservación contra los agentes patógenos y ambientales, como en su Reproducción según un tipo, que es en cierta medida determinable.

Por ello pasó a través de la enseñanza de siglos de la Filosofía Escolástica el señalar como nota característica de la Vida lo que podemos llamar *Inmanencia teleológica*; y a definir el Viviente, con Santo Tomás, como la Substancia «a quien compete según toda su Naturaleza moverse a sí misma, o actuarse, de cualquier manera que sea para su operación».

740 2. Se produjo, no obstante, con el tiempo la crisis mecanicista, especialmente notable con R. DESCARTES (1596-1650); y aunque a G. G. LEIBNIZ (1646-1716) suelen llamarle «dinamista», olvidan decir que no lo es por «suprimir» el mecanicismo racionalista cartesiano, sino por «añadirle» algo, la Fuerza en la Substancia material, y el Psiquismo consciente en todas las Mónadas, pero para Leibniz «cualquier Cuerpo orgánico del Viviente es una especie de Máquina divina, o de Autómata natural» (*Princip. Phil.,* n. 67; edit. Dutens, vol. II, pág. 28); como también «el feto es un Autómata» (vol. II, pág. 99); y «puede decirse que la Máquina del Cuerpo humano es, por decirlo así, pirobólico-hidráulico-mecánica» (*Carta a M. G. Hanschium,* 15-XII-1707, edit. Dutens, vol. V, pág. 163).

Todavía se acentuó más la crisis mecanicista en el decurso del siglo XIX con el materialismo. Así fueron estrictamente mecanicistas E. HAECKEL (1834-1919), MAX VERWORN (1863-1921), JACQUES LOEB (1859-1924), etc. Es verdad que frente a ellos ya empezaba a alzarse la corriente de los que no creían posible reducir el Viviente a Máquina, como

LUIS DUMAS (1765-1813) o REIL (1759-1813), pero en conjunto dominaba el Mecanicismo.

Estando así las cosas intervino un hecho que cambió el rumbo de los acontecimientos: fue la intervención de Hans Driesch, cuya acción todavía hoy perdura.

3. HANS DRIESCH (1867-1941) fue discípulo de E. HAECKEL hasta el año 1891; pero desde entonces se separó de él y empezó a inclinarse a posiciones mucho más matizadas de antimecanicistas, como las de G. F. Wolff y W. Roux.

En 1895 fulguró como un relámpago ante su mente la persuasión del Vitalismo. Se dedicó entonces varios años a largas experiencias, que especialmente hizo con los huevos del «erizo de mar», las cuales demuestran que blastómeros aislados del animal, en vez de producir sólo una parte (como haría una máquina dotada de poder de crecimiento, a la que extirpasen su mitad), reconstituían la parte amputada, dando lugar al embrión del Viviente todo entero, pero más pequeño. Luego, infería él, hay en el huevo del Viviente una «equipotencia», de suerte que cada parte es capaz de reproducir el embrión entero; por tanto, no es una mera máquina formada por agregación o yuxtaposición de partes, sino que consta de un Principio llamado por él «Entelequía», recordando una expresión aristotélica.

Es verdad que ya otros le habían precedido con experimentaciones semejantes, por ejemplo, A. TREMBLEY (1700-1784), que en 1740 consiguió que se regenerase un pólipo entero, partiendo de un trozo encefálico de la hidra; y sus experimentos se han comprobado posteriormente. Pero los experimentos de Driesch, por su número, por su calidad y por el tiempo en que los hizo, lograron una gran celebridad: transplantó una parte del embrión a otro sitio del Viviente, y observó que la parte transplantada no se desarrollaba según la función que antes tenía, sino según la que debía tener en el sitio transplantado, dando de nuevo el mismo conjunto al Viviente. Observó también en otros casos que el Viviente tiene un comportamiento propio de un Todo unitario, v. gr., en ciertos procesos de destrucción; pues el proceso destructor atacaba los diferentes tejidos del organismo su-

jeto a inanición por un orden tal, que después de la combustión de las reservas, primero eran destruidos los tejidos de menor importancia para la Vida en su conjunto, y después lo eran los más importantes: así en los vertebrados eran preservadas, lo más que podían, las células nerviosas y el corazón; en los infusorios, el núcleo, etc.

También experimentó en el pólipo *Tubularia crocea.* Resume los resultados el P. F. M. PALMÉS, S. I., con estas palabras: «Si se corta la cabeza con sus series de tentáculos separándola del pie, bien pronto la parte superior de éstos se modifica, restituyendo las dos series de tentáculos; y saliendo del perisarco, toma la forma de cabeza. Si el corte se practica más abajo, de suerte que quede un pie más corto que en la experiencia precedente, la extremidad del pie restante restituye también, a pesar de esto, la cabeza, apareciendo las dos series de tentáculos como en el caso anterior, con sólo la diferencia que los tentáculos son ahora más cortos, y así sucesivamente. Algo semejante sucede en la ascidia *Clavelina,* de la que si se amputan órganos tan notables como su cabeza o sus branquias, la actividad de las distintas partes cambia de dirección, para atender primero a la reconstrucción de la parte amputada, antes de seguir adelante en el proceso de su desarrollo. Y en los casos en que esta reconstrucción de los órganos amputados resulte imposible, el animal, por un proceso regresivo, vuelve a la forma de embrión para recomenzar de nuevo la construcción de todo el individuo, el cual resulta íntegro, si bien de menores proporciones» (*Psicología Experimental y Filosófica,* 3.ª ed., Barcelona, 1948, n. 409, pág. 345).

La Biología moderna conoce millares de casos semejantes, como el del *Trito cristatus,* adulto, al que si se le amputa una pata, la regenera; o hasta sucede en los anélidos que tejidos derivados del endodermo regeneran dando músculos que en los crustáceos se forman del ectodermo; o como en algunos anélidos *Ctenodrilus, Lumbriculus* en que basta dejar algunos fragmentos para dar lugar a la regeneración de todo el animal, en el que se reproducirá la cabeza, por no citar los casos de los Vegetales, en que es

tan conocida y común hasta entre los agricultores la costumbre de reproducir por esqueje, que plantan un trozo de tallo de geranio para que produzca raíces y el Vegetal entero.

De ahí infieren los Vitalistas que lo que caracteriza las operaciones vitales del Viviente es la *Inmanencia teleológica o Teleología inmanente*; por tanto, esta actividad es esencialmente distinta de las actividades de los Cuerpos inorgánicos, no puede reducirse a ellas, y como última consecuencia infieren que necesariamente se requiere en el Viviente un Principio distinto de las Fuerzas comunes de la Materia y de su Organización, o sea el Principio Vital, llamado Alma.

H. Driesch, después de exponer los resultados de sus investigaciones (*Philosophie des Organischen*, 2 vols., Leipzig, 1909; 2.ª ed., en un vol., Leipzig, 1921), publicó otras obras que ya no tienen el mismo carácter, sino sus teorías filosóficas (*Ordnungslehre*, Jena, 1912; 2.ª ed., 1923; *Wirklichkeitslehre*, Leipzig, 1917; 2.ª ed., 1922). Enseña que «hay una Entelequía del mundo (Dios) la cual, en cierto modo, actúa sobre el Hacerse material, de suerte que se producen *Totalidades* (Ganzheiten) formadas teleológicamente de los Organismos observados» (así lo resume Ueberweg-Oesterreich, vol. IV, § 56, pág. 587); y también: esta Entelequia «es como una Idea específica platónica, el Agente individual y hasta supraindividual y suprapersonal» (Ibíd., pág. 597). Con esto también ataca a Kant, creyendo que puede franquear los límites de la Metafísica, pues concibe que «la Substancia es Energía no actuante, sino que se manifiesta sólo en los cambios» (Ibíd., pág. 594).

Naturalmente no admitimos las concepciones filosóficas de H. Driesch, pero sí sus experiencias que dieron gran empuje al Vitalismo en décadas pasadas. Es verdad que parte de sus experiencias han quedado en algunos puntos anticuadas (v. gr., el atribuir una exclusiva acción al citoplasma del huevo en los fenómenos de determinación; y la progresiva limitación de las potencias de las diversas partes del ooplasma, frente a lo cual se ha visto más la importancia del núcleo en los fenómenos del desarrollo normal);

pero es innegable que quedaban los hechos fundamentales observados por él.

A estos experimentos se añadieron muchísimos más, como, por ejemplo, los que mencionó E. BERGSON (1859-1941) en su lucha contra el mecanicismo. Frente al materialismo mecanicista, por ejemplo de L. BÜCHNER (1924-1899), que decía en su obra *Kraft und Stoff* (1855) : «No cabe ya la menor duda relativamente a la naturaleza mecánica y material de este encadenamiento de fases del embrión» (*Fuerza y Materia,* Valencia, cap. II, pág. 156, nota), y frente a H. SPENCER, declara Bergson, por el contrario, que lo típico del Viviente es lo cualitativo, no lo cuantitativo ; y para mostrarlo como superior a una máquina, aduce algunos casos (por lo demás bien conocidos en Biología) con estas palabras : «Si se extirpa el cristalino de un *Tritón,* se asiste a la regeneración del cristalino por el iris. Ahora bien, el cristalino primitivo se había constituido a expensas del ectodermo, mientras que el iris es de origen mesodérmico. Más aún, si en la *Salamandra maculata* se extirpa el cristalino conservando el iris, la regeneración se esboza en la capa interior o retiniana de la región restante. Así, partes situadas diferentemente, diferentemente constituidas, y que cumplen en un mismo tiempo normal funciones diferentes, son capaces de encargarse de las mismas suplencias y de fabricar cuando convenga las mismas piezas de la máquina. Bien decimos aquí que tenemos un mismo efecto obtenido por combinaciones diversas de causas» (*L'Évolution Créatrice,* París, 1914, I, pág. 82). Tampoco admitiríamos las Consecuencias filosóficas que quiso deducir Bergson, de un «élan vital» único, el cual, si bien obraría teleológicamente, sería ciego y procedería a tientas (no se olvide, sin embargo, el mejoramiento ulterior del pensamiento de Bergson, hasta llegar a admitir explícitamente en *Les deux Sources de la Mor. et de la Relig.,* París, 1932, a Dios como netamente distinto del «devenir» del mundo, y que crearía conscientemente a los hombres para unirlos a sí mismo).

741 4. En realidad nuestra Filosofía ya tenía la concepción del Viviente como dotado de una Perfección específicamente

superior a la del inorgánico, «Uno por sí teleológico», con operaciones estrictamente «inmanentes», con las que «se actuaba» o «movía a sí mismo», es decir, «vivía» ; y por tanto todas estas experiencias modernas no han aportado ningún cambio fundamental ; no obstante han sido interesantes como comprobación experimental de la base de que partimos para explicar el Viviente como formado por un doble Principio, que nos permite integrarlo en la Teoría general Acto-Potencia, que ya conocemos (n. 411 y sigs.), según la cual el Viviente estará compuesto de un Principio determinable, Potencia o Materia, y de un Acto o Principio determinante ; el Acto será llamado en este caso «Forma Substancial» o también «Principio Vital» o «Alma», de suerte que al informar o determinar el Co-Principio potencial se obtiene un Todo que no es un «mero agregado», o «Uno accidental», o máquina, sino de Perfección específicamente nueva, es decir «ser analógicamente« (n. 604) ; y de este Todo, dotado de una «Unidad substancial» estricta, brota como Propiedad concordante , con tal Perfección unitaria, esta capacidad de *Inmanencia teleológica* con que vemos actuarse a sí mismo el Viviente.

Nociones.

742 1. *Organismo* es aquel Cuerpo Natural que consta de partes dotadas de diversa estructura, Órganos, Tejidos, Células o por lo menos de las formaciones inferiores a la Célula y típicas de ella.

Las Actividades pueden ser «en sí y en el modo» comunes con las de los Cuerpos inorgánicos (v. gr. el peso, la electricidad, el estado coloidal de la Materia) ; «en sí, pero no en el modo» comunes con las de los inorgánicos (v. gr. la irritabilidad, ya sea al sol o heliotropismo, ya sea orientándose hacia la tierra o geotropismo, ya al tacto o tactismo ; ciertas combinaciones químicas, como la urea que en el laboratorio se obtiene con gran preparación, pero de modo natural en el Animal) ; «ni en sí, ni en el modo» comunes

con las del inorgánico (v. gr. el proceso ontogénico de formación desde una o dos células germinales, hasta dar una organización de tipo específico).

Operación inmanente es aquella cuyo Término se recibe en el mismo Agente.

Operación transeúnte es aquella cuyo Término se recibe en un Sujeto distinto del Agente. Esta última «no es Perfección del Agente que mueve, sino del movido» (I, q. 18, a. 3, ad 1); pero la anterior lo es, pues sólo puede tenerla debido a su Unidad «por sí»; de lo contrario una parte actuaría sobre otra parte *meramente yuxtapuesta*, es decir, propiamente sobre *otra* Substancia, no habiendo un Todo propiamente indiviso o Uno en que se reciba.

Diversas doctrinas.

743 I. *La orientación racionalista* termina fácilmente en la explicación *mecanicista*, como en R. DESCARTES (1596-1650), y en los *materialistas*, como E. E. HAECKEL (1834-1919), L. BÜCHNER (1824-1899), etc.

II. *La orientación empirista* toma a veces por reacción la posición opuesta, que fácilmente va a dar en un Vitalismo exagerado, como en ENRIQUE BERGSON (1859-1941), el cual recurre a un «Impulso vital», ciego, único para toda la Evolución de los Vivientes, que procedería a tientas en la Evolución; o HANS DRIESCH (1867-1941), cuya posición filosófica podría considerarse afín a la «Metafísica inductiva»; o F. M. VAN HELMONT (1614-1699).

III. *Entre los Filósofos escolásticos* hay conformidad en exponer la doctrina de nuestra tradición, sin distinción de Escuelas, para admitir que el Viviente está constituido por dos Co-Principios substanciales, Materia y Principio Vital o Alma, dentro de la Teoría Acto-Potencia.

Grado de certeza.

744 Podemos dar esta doctrina como filosóficamente Cierta, aunque en puntos de pormenor y de sistematización no se llegue a estricta Certeza.

Demostración.

745 I. *Contra el Mecanicismo: el Viviente está formado por un Co-Principio realmente distinto de las Fuerzas físico-químicas.*

El Viviente, ya ante nuestra observación espontánea, aparece con unas características netamente diferenciales, que son corroboradas por la experimentación científica de laboratorio, en los innumerables casos de Vitalismo que pueden mencionarse, cuyo resumen puede darse así:

A) *Evolución ontogenética.* — A partir de una o dos células germinales se inicia una Evolución, que se dirige a estructurar no un Término cualquiera, sino tal que podemos predecir en ciertos límites cuál será. Y de tal modo se dirige, que si en el decurso de la Evolución quitamos algunas partes del embrión, en vez de desarrollarse sólo aquella mitad, «tiende» a sacrificar la Perfección de aquella mitad con tal de rehacer el Todo, aun cuando quizá de menor tamaño por lo que se le ha quitado. No sólo esto, sino que si le seccionamos ciertos tejidos y los transplantamos a otro sitio, también hay esbozos (a veces logrados) de adaptación, de suerte que aquellas Células transplantadas cambiando la dirección que antes tenían, toman la que corresponde dentro del tipo de conjunto para que en el Todo que ahora forman desempeñen las funciones de aquel nuevo órgano que constituyen. Por consiguiente, aquellas Células no actuaban en virtud de una *Forma independiente*, sino como constituyendo partes de un «Todo» de Perfección bien definida y distinta de las piezas de una máquina, entre cuyas partes sólo observamos la interacción que puede haber en los meros agregados o suma de elementos yuxtapuestos.

B) *Nutrición.* — De tal manera el Viviente asimila Substancias necesarias para su Vida, que no asimila cualesquiera, ni en cualquier proporción, sino seleccionándolas. Ni las yuxtapone una encima de otra, como en un mero agregado, sino que las hace suyas, integrando aquella Materia dentro de la Unidad específica del Todo; y repartiéndolas según requiere cada órgano del Viviente.

C) *Conservación.* — El Viviente tiene cierto poder de improvisación ante las circunstancias ambientales más desacostumbradas. Ante una sequedad y calor excesivos, pliega sus hojas, con lo cual estando menos expuestas al sol y a la evaporación, conserva la síntesis sin la cual perdería su ser; ante excesiva humedad, las extiende facilitando la evaporación. Si se le hiere, v. gr., practicando una herida en la corteza de un árbol, tiende inmediatamente a repararla, poniendo en juego, como un Todo unitario, las reservas del Viviente, de suerte que los nuevos tejidos recubran el sitio lastimado. El Animal segrega antitoxinas ante la infección, poniendo en marcha todo su ser, con tal de hacer frente al enemigo, aunque éste sólo ataque una extremidad del Viviente. Es decir, estos y otros innumerables casos muestran que el Viviente actúa no como un mero agregado espacial, con partes yuxtapuestas o coordinadas «extrínsecamente» (v. gr., como en el cerebro electrónico, o en un reloj), sino como un ser dotado de una Unidad de Perfección específicamente superior a la mera suma de elementos físico-químicos que lo integran.

D) *Reproducción.* — El Viviente tiende naturalmente a reproducirse. Es inmanente la Acción de producir Células que serán aptas para que pueda transmitir su Naturaleza a otros. Tanto en esta producción, como en la mutua adaptación de los elementos sexuales, como también en cierto lujo de precauciones que aseguran el resultado, hay una admirable Teleología, como, v. gr., los filamentos ligeros de los vilanos de cardo, aptas para que el viento, haciéndolos volar, difunda las semillas; o los ganchos de otras semillas, etcétera; y aun por la misma abundancia, aparentemente inverosímil, con que se producen, asegurando con ello el

logro de la reproducción por lo menos en algunos; todo lo cual manifiesta que el Viviente procede como un Todo unitario. Es decir, el Viviente también aquí actúa como elevando las Fuerzas físico-químicas de la Materia de que se forma, a un orden de Perfección específicamente superior.

E) Resumamos en forma la anterior Argumentación:

Si hay seres cuya Actuación es tan Perfecta que su Razón Suficiente, 1.° no puede darse en lo que es un mero «agregado» de Fuerzas físico-químicas; 2.° ni en el «Uno por sí» inorgánico = entonces se compone además de la Materia con sus Fuerzas, de un Principio unitario de Perfección teleológica específicamente superior.

Pero hay seres cuya Actuación es tan Perfecta, que su Razón Suficiente, 1.° no puede darse en lo que es un mero «agregado» de Fuerzas físico-químicas; 2.° ni en el «Uno por sí» inorgánico.

Luego, se compone, además de la Materia con sus Fuerzas, de un Principio unitario de Perfección teleológica específicamente superior.

Menor: 1.° Ha sido demostrado por los rasgos más típicos de la Actuación del Viviente, que son su Evolución ontogénica, su Nutrición, su Conservación, su Reproducción.

2.° Ya sabemos (n. 733) que podemos considerar el Átomo separado, como dotado de una Perfección unitaria, con la que es «Uno por sí»; lo mismo la Molécula, cuando se integran en ella Átomos; asimismo la Combinación química, formada por Moléculas, unidas no en una proporción cualquiera, sino según características bien definidas, y con emisión o absorción de Energía calorífica, en cantidades determinables. Más aún, hay Autores, como P. Hoenen, que admiten que el Cristal también es «Uno por sí». No obstante la Perfección del inorgánico es específicamente inferior: No se «alimenta» el Cristal, sino que «yuxtapone» extrínsecamente por adición extrínseca lo que es una aparente asimilación; pero «yuxtaponer» por adición extrínseca no es asimilar otra Substancia con un proceso unitario que reparta lo asimilado en bien del Todo, después de incorporar la Materia bajo una Unidad teleológica, etc.

Es decir, no aparece en el inorgánico tal Perfección teleológica como la que en el Viviente nos obliga a admitir un Principio proporcionado de que radicalmente proceda, realmente distinto de la Materia.

746 II. *Contra el Vitalismo exagerado: el Co-Principio realmente distinto de las Fuerzas físico-químicas no es una Entelequia separada, ni Única para todos, ni una Estructura, ni un mero Accidente, ni un Cuerpo que actúe como un Eficiente o Director.*

A) Es anticientífico que en aquellos casos en que baste un Principio intrínseco a la misma Naturaleza para obtener la explicación de un hecho, se recurra a Dios. Luego rechazamos como suposición gratuita la «Entelequia» supraindividual o suprapersonal de Driesch.

B) También es inadmisible la hipótesis de Bergson de que el «élan vital» sea único en el conjunto de toda la Evolución de los Vivientes, porque cada Viviente manifiesta de un modo teleológico su «propia» tendencia individual a estructurarse y conservarse, hasta como Individuo.

C) Tampoco es una «metaestructura», pues no hay en el Viviente «una parte» que determine «sólo una parte» del Viviente, sino el Todo, adaptándose y en cierto modo improvisando soluciones en conexión con la Formación, Conservación, Nutrición y Regeneración de aquel Todo.

D) No puede ser un mero Accidente, pues el Accidente sólo da una Perfección «accidentalmente nueva» o de «Uno por Accidente» (nn. 426, 451, sobre todo nn. 454, 456-458), mientras que aquí se requiere un Principio Substancial, porque su Efecto es constituir un Todo Substancialmente nuevo o «Uno por sí» de Perfección irreductible a mero «agregado» accidental, o «modificación» de la misma Potencia.

E) Tampoco puede ser un Cuerpo que como un geniecillo estuviera desde dentro a modo de un Director de las Fuerzas físico-químicas, o a modo de un Eficiente, empujándolas. PARACELSO (1493-1541) habló de una Energía creativa a modo de un «Archaeus» o antiguo, de donde sacó la expresión JUAN B. VAN HELMONT (1577-1644) y luego su hijo FRANCISCO M. VAN HELMONT (1614-1699), que desarrolló la

concepción del «Fabrum Archaeum» como constitutivo de cada Mónada, que estaría de acuerdo con las demás por «simpatía cósmica». Si este Director fuera inteligente, habría de serlo muchísimo más que el hombre, para que procedieran de su Inteligencia los Efectos vitales; pero sería a la vez incomparablemente necio, para que no solucionase a veces lo que tan evidente y sencilla solución tiene. Y si no es Inteligente, colocado dentro, pero sin formar una misma Substancia con la Materia, no podría conocer sus necesidades y dirigirla, ni empujar sus Fuerzas.

F) Resumamos en forma la anterior Argumentación:

La Perfección intrínseca, individual, unitaria, substancial, de «Uno por sí» de un ser = no se explica por un Principio extrínseco, único para todos los Vivientes, metaestructura físico-química, Accidente, Substancia escondida en su interior.

Pero la Actividad del Viviente es una perfección intrínseca, individual, unitaria, substancial, de «Uno por sí» de un ser.

Luego, no se explica por un Principio extrínseco, único para todos los Vivientes, metaestructura físico-química, Accidente, Substancia escondida en su interior.

747 III. *El Viviente está formado por un Co-Principio substancial que, informando la Materia, constituye con ella un Todo de Perfección específicamente superior, es decir, Forma Substancial.*

A) Esta última Parte se deduce de las anteriores, pues si la Actuación del Viviente es tal que la Razón Suficiente de su Perfección requiere un Principio realmente distinto de las Fuerzas físico-químicas (n. 745), que ni es una Entelequia «extrínseca», ni un Impulso vital «único» para todos los Vivientes, ni una «metaestructura», ni un «Accidente», ni una «Substancia completa oculta dentro» (n. 746), entonces ha de ser un Co-Principio determinante intrínsecamente, y substancial, lo cual es enteramente coherente con lo que ya conocemos por la Teoría Acto-Potencia sobre la Causa Formal (nn. 599, 602, 604).

B) La imaginación tiende a hacernos concebir que es

«Materia» ; pero no todo lo «material» es «Materia» (v. gr., la Fuerza viva de un Cuerpo al caer ; la Forma Substancial del Hilemorfismo, n. 733). También tiende a hacérnoslo imaginar de un modo «sensible», cuando los Principios con que se explica lo sensible como tal, son «metasensibles» (nn. 737, 3 ; 735). Es el constante engaño del racionalismo, que quería hallar la explicación «última» del sensible, en el mismo plano sensible, con nociones unívocas con lo dado sensiblemente.

C) Podríamos resumir en forma lo anterior, así :

Si es tal la Perfección manifestada en la Actuación del Viviente, que es 1.° «Uno por sí», 2.° de Perfección específicamente superior a la del «Uno por sí» inorgánico, 3.° formado por dos Co-Principios intrínsecos substanciales = entonces éstos son Materia y Forma Substancial, o Principio Vital.

Pero es tal la Perfección manifestada en la Actuación del Viviente.

Luego tiene Materia y Forma Substancial, o Principio Vital.

Complemento doctrinal.

748 Es preciso hacer una breve alusión a la cuestión que se ha planteado sobre la posibilidad o imposibilidad de obtener artificialmente un Viviente en el Laboratorio, cuestión que después de las investigaciones del Dr. S. Ochoa, separando primero y después reuniendo la proteína y el ácido nucleico de ciertos virus, ha cobrado mayor interés al preguntarse algunos si había «reconstruido un Viviente» ; o hasta si partiendo de elementos que previamente no fueran del Viviente (para evitar la sospecha de que quedara Vida en uno de ellos, en estado latente) podría algún día fabricarse un Viviente partiendo de Materia inorgánica (véase FRANKEL-CONRAT, H., y WILLIAM, Robley C. : *Reconstitution of Active Tobacco Mosaic Virus from Its Protein and Nucleic Acid Components.* Proceding of the National Academy of Sciences, 41 (1955), 690).

1.° El Viviente manifiesta una Perfección específica-

mente superior a la del No-Viviente; por tanto nunca se obtendrá su Perfección por «mera» *agregación* o yuxtaposición extrínseca, de modo semejante a como una «mezcla» de azufre y hierro no es lo mismo que la «combinación» del sulfuro de hierro, obtenida mediante el calor.

2.° A la pregunta sobre si podría «educirse», pues, la Forma substancial del Viviente disponiendo convenientemente en el Laboratorio la Materia requerida para ello, hay que contestar: en la Generación de los Vivientes efectivamente se educe el nuevo Principio Substancial, cuando la Materia está debidamente dispuesta; en este caso la Razón Suficiente es la misma Perfección del Generante. Si alguien supusiese que la *Inteligencia del operador* ha suplido disponiendo artificialmente tales condiciones de la Materia, que se pudiese educir la Forma o Principio Vital, en este caso *ya daría una Razón Suficiente*, y por tanto en esto no habría ninguna «contradicción metafísica». Recuérdese la respuesta que, de modo semejante, daban los antiguos escolásticos cuando se encontraron ante casos que la Ciencia Natural de entonces les presentaba como comprobados, de Generación espontánea de Animales inferiores (lombrices, gusanos, etc.); y entonces, dando el hecho por averiguado, para evitar la contradicción de un Efecto superior incausado, recurrían a factores supracósmicos (el influjo de los Astros, movidos por Inteligencias), a fin de hallar una Razón Suficiente de un Efecto superior, cuya Causa no veían.

3.° No obstante, es enteramente *gratuito*, hoy por hoy, hacer tal suposición, y por tanto no se le ha de conceder Probabilidad mientras no se demuestre con Certeza el hecho; habiendo en contra los hechos de que todo Viviente procede de Viviente. En el caso antes aludido del Virus del tabaco, ni siquiera consta hoy con Certeza que tal Virus sea Viviente.

4.° Recurrir a la Acción de Dios, que edujese tal Forma Substancial, sería no sólo una hipótesis gratuita, sino que aproximaría al *Ocasionalismo* (n. 581), pues con igual razón podría acudirse a ella para la Educción de todas las Formas accidentales o substanciales.

5.° No es nada contra la Fe admitir la posibilidad de

formar en el Laboratorio un Vegetal, ya que basta para lo que nos dice la Fe, con que Dios sea el Autor o *Creador de la Vida «en un Principio»*, creando el Cosmos de la nada, con Fuerzas teleológicamente dirigidas a la Evolución posterior.

6.° La Teoría de los marxistas, como, v. gr., A. I. OPARIN, *L'origine della vita sulla terra*, Torino (Einaudi), 1956, que admitiendo que el Viviente es específicamente superior a la Materia inorgánica, no obstante, por un «salto dialéctico» de subsunción de contrarios al modo hegeliano, concebirían pasa a ser Viviente, no sólo es una hipótesis absolutamente gratuita (nunca se ha comprobado tal Generación espontánea), sino que ante la Metafísica es intrínsecamente contradictoria, y por tanto la rechazamos como un absurdo ininteligible.

Objeciones.

749 1. Si las Células tienen cada una su Vida *propia*, no hay en el Viviente un «Uno por sí» con operaciones inmanentes. Pero son tales. Luego no hay «Uno por sí» con operaciones inmanentes.

Resp.: Dist. la *Mayor*: «propia» en el sentido de que cada una tiene Vida *hasta en cuanto a la Unidad propia celular* (de modo semejante a como el Átomo conserva su Perfección entitativa cuando se integra en la Molécula; o ésta en el Mixto), lo *Concedo*; en el sentido de que la tiene sin que esté informado el Todo por un *Principio de Perfección unitaria específicamente superior*, que explique sus operaciones estrictamente inmanentes, de nuevo *Dist.*: en el caso de algunas Células (v. gr. las cancerosas), lo *Transmito*; en cuanto al conjunto de las que integran el Viviente como Principios «integrales», no «esenciales», *Niego* que de este modo tengan Vida «propia».

2. También las máquinas tienen sus partes ordenadas a un Efecto de conjunto, y también se mueven por sí mismas.

Resp.: Dist. la primera parte de la Paridad: ordenadas

accidentalmente a un Efecto de mera «agregación», lo *Concedo*; de «Perfección específicamente nueva», lo *Niego*; en cuanto a la segunda parte: se mueven adecuada e inmanentemente a sí mismas, lo *Niego*; inadecuada y extrínsecamente unas a otras, lo *Concedo*.

3. Los Cristales como «Uno por sí» también tienen operaciones inmanentes.

Resp.: Es verdad que hay Autores (como P. Hoenen) que consideran el Cristal como «Uno por sí». Sin discutirlo ahora, sino permitiéndolo, contestamos: tendrán una Acción «impropiamente» inmanente (o sea con la mera Unidad de las Fuerzas físico-químicas), lo *Concedo*; «propiamente» inmanente, o sea con la Unidad teleológica de la Ontogénesis, Nutrición, Conservación, Regeneración, Reproducción del Viviente, lo *Niego*.

TESIS 2.ª: HAY EN EL HOMBRE UN PRINCIPIO SUBSTANCIAL INFORMATIVO QUE ES ESPIRITUAL

Nexo con las tesis precedentes.

750 1. En la Tesis anterior hemos examinado la *Vida Vegetativa*, y hemos concluido que para dar una explicación que no quede en los meros Fenómenos se requiere un Co-Principio Substancial, que hemos llamado Principio Vital, o también Alma Vegetativa.

2. Hay un grado ulterior de Perfección, a la del Vegetal, cuyo rasgo característico es el de ejercer operaciones de *Vida Sensitiva*, como son las que se hacen por los Sentidos. Los Escolásticos, además de los cinco Sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), señalaban otros cuatro internos (sentido «común» —es decir, aquel que coordina la múltiple actividad de los otros sentidos en la Unidad de la Conciencia sensitiva —, la imaginación, la «estimativa» —que algunos llaman «instinto» de los Animales— y la memoria sensitiva). Pero el Animal también ejerce las funciones de la Vida Vegetativa, como nutrición, crecimiento, etc.

3. Hay un tercer grado, superior, de Perfección, que es el que se manifiesta con la *Vida Racional*, la cual no impide que en el mismo Sujeto también se tengan los actos de la Vida Vegetativa y de la Sensitiva.

Ahora examinamos la Perfección de este tercer grado, para inferir qué Principios explicativos requiere lo que manifiestan sus hechos u operaciones.

Estado de la cuestión.

751 1. El niño se desarrolla partiendo de lo que le ofrecen los sentidos: es un hecho patente ante la experiencia natural, y también comprobado por la experimentación científica.

Pero también es un hecho innegable que no queda «encerrado» dentro del orden meramente sensible en cuanto sensible: se evade más allá. El Animal, sí, no manifiesta que en su conocer o en su apetecer vaya más lejos: conoce lo material, a través de sus sentidos, y de un modo material, tal como vemos que se dan las cosas materiales, que son siempre Singulares, limitadas, sensibles. En cambio el niño, al desarrollarse, pronto usa metáforas, es decir, partiendo de algo sensible pasa a significar algo superior, o relacionado con aquello sensible que ha percibido.

Así es obvio se formase la noción de Espíritu. Baste observar que la palabra latina *spiritus*, lo mismo que la palabra griega *pneûma*, o la palabra hebrea *rûah*, significan a la vez *aire*, *respiración* o aliento y *Espíritu*. Como si el hombre, observando lo más sutil de cuanto le dan los sentidos, o menos material dentro del orden de la Materia sensible, pensase en algo todavía «menos material», para designar el Principio espiritual. También la palabra griega *psyché* enlaza las ideas de *aliento* vital o Principio de Vida, *alma* y *mariposa* que vuela por el aire, y por ello fue usada la mariposa como símbolo del alma. Asimismo la palabra latina *animus* (de donde *anima*) viene del griego *ánemos*, que significa *viento*.

2. Santo Tomás indica también este comienzo metafórico, espontáneo en el Hombre para evadirse a una noción superior: «la palabra *Spiritus* parece tomada de la *respiración* del Animal, en el cual el aire, con cierto movimiento, es absorbido y expulsado; por donde la palabra *Spiritus* se extiende a todo impulso y movimiento de cualquier Cuerpo aéreo; y así también el viento es llamado *Spiritus* [...]; como asimismo un *vapor* tenue difundido por los miembros para su movimiento es llamado *Spiritus*. Y de nuevo, porque el aire es invisible, se extendió la palabra *Spiritus* a todas las fuerzas y Substancias invisibles y motivas; y por ello tanto el Alma sensitiva, como el Alma racional y los Ángeles y Dios, son llamados *Spiritus*» (*C. Gentes*, IV, c. 23).

3. Vimos un proceso parecido para la formación de la noción de Substancia: negando la limitación o imperfección de lo que es meramente accidental; es decir, se capta la Substancia como «algo más» o «más perfecto» que una mera manifestación «sensible» y «actuación momentánea» (n. 450), lo cual lleva consigo la noción positiva de aquello que permanece «en sí» y que de suyo puede permanecer bajo aquellas «actuaciones» o «manifestaciones» con que se irá extendiendo espacio-temporalmente. De modo semejante, pues, conociendo la Materia por lo que los sentidos nos dan de ella, concebimos se requiere algo más sutil, superior a las limitaciones de la Materia sensible, algo que conserve sus Perfecciones (v. gr., la de ser Substancia, Causa, Ser, etc.), pero independientemente de la limitación que traen sobre estas nociones las cualidades materiales.

Y así como notábamos antes que por el hecho de que conozcamos la Substancia como aquello que «permanece» y «se cambia» bajo los Accidentes, sin embargo la Definición de la Substancia no es la de «estar bajo los Accidentes», sino que «puede» estar bajo ellos por tener la Perfección de ser Sujeto último o «en sí» (n. 461, 2.ª), también ahora de modo semejante hemos de notar que si bien expresamos o definimos el Espíritu de un modo negativo, sin embargo, negando la limitación o imperfección de la Materia, importamos una mayor Perfección positiva con este concepto. Así concebimos

el Espíritu como aquella Substancia que *es intrínsecamente independiente de la Materia*; por tanto, *a)* es tal su Unidad o Perfección (n. 333), que no tiene la exigencia de difusión *extensa* en el espacio o composición de «Partes integrantes»; *b)* ni la de traducirse o manifestarse *sensiblemente*, como la Materia que está sujeta a peso, color, figura, etc.; *c)* ni la composición de «Partes esenciales» (n. 733); *d)* sino que queda con el contenido de las nociones que o bien «prescinden de toda Materia» (v. gr. las de Substancia, Ser, Causa, etc.), o bien «niegan la limitación material» (v. gr. ángel, Dios).

4. El mismo proceso que hemos seguido para la formación y depuración de la noción de Espíritu es el que seguiremos para la Demostración de su realidad. Partimos de unos hechos: nuestros actos superiores de pensar, querer; examinándolos comprobamos que su contenido revela algo que rebasa los límites de la Materia; hemos de dar una Razón Suficiente de ello; y entonces inferimos la Existencia de un Principio que también rebasa estos límites, es decir, que es espiritual, el Alma.

5. Es interesante, a modo de complemento, observar a este propósito de qué manera, a medida que se sube en la escala de *Perfección* de los seres (en el existir y en el operar), aumenta la *Unidad* (n. 333), y con ello también aumenta la independencia de las condiciones o limitaciones materiales. Véase, por ejemplo, la siguiente gradación:

a) Tomamos un sello y grabamos su figura sobre una masa de cera blanda: la cera, que es enteramente material, ha recibido una Forma *con sus condiciones materiales*, de figura, extensión, etc.

b) Un Vegetal, para alimentarse asimila la Materia que le es apropiada para la Nutrición: pero le impone *su propia Forma*, por tanto, sin recibir aquel Cuerpo con *todas* las condiciones materiales con que se le presentaba, antes unificándolo en sí teleológicamente.

c) El Sensitivo o Animal es consciente, es capaz de conocer, es decir, de incorporar en sí (para conocer) los Cuerpos; en este caso recibe la Materia *sin sus condiciones materiales*, y así la unifica mucho más perfectamente en

la Unidad propia de la Sensación, aunque en este acto haya algo de limitación esencial, porque el órgano sensitivo (en que la Materia es una Concausa y el Alma vegetativa o material es la otra) es también corpóreo, y por tanto lo recibirá todo corpóreamente.

d) El Hombre conoce con una Conciencia muchísimo más perfecta, porque no sólo «conoce», sino «conoce que conoce» : posee entonces en sí la semejanza de los Cuerpos o seres materiales, pero ya *de un modo inmaterial*, que *prescinde* de los límites materiales (concepto Universal), y hasta *prescinde* de las cualidades materiales (Causa, Substancia, Ser), o hasta *positivamente las niega,* rebasándolas con una captación más profunda (Espíritu, Dios) : es decir, recibe en sí aquello cuyo contenido es *intrínsecamenta independiente de la Materia.* Por tanto, este Principio conocedor ha de tener en sí una Perfección proporcionada (pues «el Operar sigue según es el Ser» de cada uno, n. 562, y por ello «todo lo que se recibe, se recibe según el modo del receptor»), es decir, ha de ser espiritual.

Nociones.

1. *Entender* se dice de aquel Conocimiento que supera el de todos los Sentidos, y puede alcanzar objetos independientes de toda condición material.

Substancia espiritual es aquella Substancia que es *intrínsecamente independiente de la Materia.*

2. Decimos «intrínsecamente» para significar que no depende de la Materia, ya «en sí misma» (es decir : «en su misma Esencia», y por tanto, en la capacidad radical de que pueda existir sin ella), ya «en su propia Operación» o Actuación. Lo cual, sin embargo, no es una noción que se oponga a que «esté *substancialmente unida*» a una Materia, informándola, como hace el Alma humana, de suerte que mientras dure esta Unión substancial, dependa «extrínsecamente» de ella en su Operación. Por esto no puede pensar el hombre «por» su Alma (como por Principio *radical*

de Conocimiento), o «por» su Inteligencia (como por Principio *próximo* «con que», «quo», conozca) *sin el concurso del Cerebro, de la Imaginación,* etc., no como si la Materia fuera *Con-Causa* del Pensamiento (entonces la dependencia sería «intrínseca»), sino mera *Condición* (n. 573). Por consiguiente, si el hombre cultiva bien o mal su Cuerpo (v. gr., con el hábito de la Imaginación) puede indirectamente influir muchísimo, ya en bien, ya en mal, en su propio Pensamiento, a pesar de que éste sea intrínsecamente espiritual.

3. Como es obvio, el hecho de que la Substancia espiritual sea intrínsecamente independiente de la Materia en su *operar «propio»* (v. gr., en su Pensamiento) no infiere que *siempre* haya de proceder con esta Operación «propia»; así puede hacer otras Operaciones (las sensibles) en cuanto ella y la Materia a que está unida substancialmente constituyan un Principio próximo de otra clase de Actividad inferior, la Sensación: por ejemplo, en la Acción de «tocar» o sentir, el Cuerpo no es mera Condición, sino verdadera Con-Causa, junto con el Alma: ya que ambos son lo «especificativo» de la Perfección que aparece en la Sensación, que es la de ser extensa, material, consiguiente a la inmutación del órgano corpóreo, proporcionada al estímulo en cuanto a su intensidad, etc.

4. El P. J. Donat, S. I., en su *Psychologia* (8.ª ed., Barcelona, 1944, n. 581), toma una comparación que puede ayudar: «El Alma del Animal, que en el *existir y* en el *operar* depende del Cuerpo, puede ser comparada a una llama, que ni existir, ni lucir o calentar puede, independientemente del cirio en que está encendida; pero el Alma humana puede compararse con la luz del sol, que dé en un cristal transparante, la cual está *en* el cristal, pero de tal modo independientemente de él en su *ser,* que hasta quiatándolo, puede *existir* y *operar*». No hay que dar a una mera comparación o ejemplo más importancia que la que tiene, como mera semejanza; no obstante, por modesta que sea su utilidad, puede servir para que la Imaginación no estorbe.

5. Otra de las características de la Substancia Espiritual es que es *simple* en cuanto a Partes «integrales» y

Partes «esenciales» (n. 47). En efecto, ya vimos que el Cuerpo, por la Cantidad, tiene Partes *integrantes* con que se extiende en el Espacio (n. 702); y, además de esto, que tiene también Partes *esenciales* (n. 724), que lo constituyen en su ser, haciéndolo apto para el cambio substancial. Ahora bien, tanto nuestra introspección (cuando, v. gr., cada uno vuelve la atención o «reflicte» sobre su propio «yo», y al conocer que conoce, mediante un acto unitario o simple, percibe implícitamente que no es Extenso, sino Simple este Principio operativo) como cuando producimos Actos de Pensar o Conocer, se nos revela esa radical simplicidad del Principio operativo, de suerte que hasta suponer una composición «esencial» (de la «integral» ni se habla) es gratuito, es contra los hechos (ya que «operari sequitur esse», «el operar sigue según la Perfección del Ser»), y, además, es sin sentido admitir tal composición «esencial», a pesar de que algunos antiguos Escolásticos habían supuesto el Alma compuesta de un doble Principio «esencial».

Adviértase: por el hecho de decir que de la noción de Substancia Espiritual se sigue la noción de que sea simple, no puede inferirse que «sólo» de ella haya de seguirse; pues también puede haber entidades materiales que lo sean, v. gr., el Alma de los Animales, por lo menos de los superiores, cuya Sensación parece también exigir que sea «simple», aun cuando sucede que siendo material, y por tanto *sólo* capaz de «existir» y «actuar» informando la Materia extensa, como Concausa de su ser y obrar, resulte «accidentalmente» extensa, y así, v. gr., pueda ser «accidentalmente» divisible.

6. Finalmente, es preciso observar que la noción de «material» se extiende más que la de «Materia»; y la noción de «espiritual» se extiende también más que la de «Espíritu». Así, v. gr., no todo lo «material» es «Materia», como, por ejemplo, la Cantidad (n. 702), o el Modo físico de la figura externa de un Cuerpo, o la Fuerza viva que adquiere un Cuerpo al caer en el espacio, o la Forma Substancial de los Inorgánicos (n. 733), o la de los Vivientes Vegetativos (nn. 745, 746).

De modo semejante, el Pensamiento o Accidente espiritual del Alma no es «Espíritu», pero sí «espiritual».

Hay, pues, una disyunción perfecta, sin medio, entre «todo lo que de algún modo pertenece a la Materia» y «todo lo que de algún modo pertenece al Espíritu»: pero sería equivocado decir: «esto no es Materia, luego es Espíritu», porque podría ser «material», como el Alma de los Animales.

Diversas doctrinas.

753 Es obvio que encontremos también aquí la doble tendencia divergente que hemos ido encontrando a lo largo de las principales cuestiones estudiadas durante el estudio de la Filosofía.

A) *La tendencia racionalista,* como *univocista* tenderá a ser (en la misma medida en que sea consecuente con sus propios postulados) *monista,* es decir, o admitirá sólo *Materia,* o sólo admitirá *Espíritu.* Así son *materialistas,* DEMÓCRITO (nació h. 470 a. C.), EPICURO (341-270), TOMÁS HOBBES (1588-1679), LAMETTRIE (1709-1751), HELVETIUS (1715-1771), DIETRICH HOLBACH (1723-1789), J. MOLESCHOTT (1822-1893), L. BÜCHNER (1824-1899), E. E. HAECKEL (1834-1919), L. FEUERBACH (1804-1872), D. FR. STRAUSS (1808-1874). Son *monistas* en el sentido del racionalismo idealista, J. G. F. HEGEL (1770-1831), en cuanto lo reduce todo a la Evolución de la Idea por sus diversos estadios; EDUARDO VON HARTMANN (1842-1906) y JULES LACHELIER (1832-1918). Es verdad que aquí no vamos a ocuparnos de los que por exageración caen en un espiritualismo a ultranza, sino de aquellos que niegan que en el hombre haya un Principio Substancial que sea espiritual; pero ha sido conveniente mencionarlos.

B) *La tendencia empirista* suele caer en un agnosticismo en cuanto a este punto, y si no llega a negar el espíritu a veces, por lo menos, tiende a reducir el pensamiento a sensación, y los conceptos a sensaciones transformadas, como E. B. DE CONDILLAC (1715-1780), DESTUTT DE TRACY (1754-1793), y, antes que ellos, JUAN LOCKE (1632-1704) y

DAVID HUME (1711-1776); JORGE BERKELEY (1685-1763) es un caso fuera de serie, curioso, porque enlaza el empirismo con el idealismo acosmístico, pasando de un extremo a otro, como sucede no pocas veces en actitudes semejantes.

C) *La tendencia moderada,* que se basa en la *Analogía* del Ser y de los conceptos con que lo expresamos, suele admitir el *dualismo,* aunque llegue más o menos lejos en el logro de una Síntesis perfecta: así PLATÓN (427-347), si bien es dualista, tiende algo hacia el predominio de la Razón y de lo unívoco, mientras que en ARISTÓTELES (384-322), por el contrario, se acentúa más el lado de los sentidos, lo cual dio ocasión a que así como entre los platónicos acechaba el peligro del ontologismo, entre los aristotélicos se corriese el riesgo de AVERROES (1126-1198), que si bien admite plenamente la Distinción entre lo sensitivo y lo intelectual, hace depender esta última operación de un Intelecto Agente *suprapersonal,* según suelen interpretarlo, y por tanto no se ve bien en su sistema la inmortalidad «personal» que, por el contrario, en Platón queda bien acentuada. SANTO TOMÁS, O. P. (1225-1274) renueva la Síntesis aristotélica, pero corrigiéndola ,completándola e integrándola en un marco grandioso; le sigue, pero también perfeccionando la sistematización filosófica en no pocos puntos, FRANCISCO SUÁREZ, S. I. (1548-1617).

Grado de certeza.

754 Defendemos como filosóficamente cierto que en el compuesto humano hay un Coprincipio Substancial que es espiritual.

Demostración.

755 PRIMERA PARTE: HAY EN EL HOMBRE ACTOS INTELECTIVOS (Y VOLITIVOS) ESENCIALMENTE SUPERIORES A LOS DE LOS SENTIDOS MATERIALES

I. Recuérdese lo que ya antes se expuso en la Criteriología para demostrar que el contenido de la Sensación es

irreductible al del Concepto (nn. 152-153), que nos basta ahora citar para evitar su repetición.

No obstante, hemos de completarlo con nuevas pruebas:

a) Aprehendemos no sólo objetos materiaes, sino Relaciones (n. 657), que en cuanto Relaciones expresan un nexo ontológico irreductible a Materia y a cualquier entidad material; v. gr., si digo «aquel árbol *es igual* a este árbol», la Relación de Igualdad.

Más aún, todas las Relaciones lógicas, v. gr., la que se contiene en el siguiente Raciocinio: «Si todo A es B, *se infiere necesariamente* que algún B es A».

b) Poseemos también nociones cuyo contenido es intrínsecamente independiente de toda Materia, que no tiene en su representación ni color, ni calor, ni espacio, ni una mera suma o promedio de impresiones, v. gr., «es laudable la justicia, y vituperable la ingratitud», con innumerables otros conceptos jurídicos y éticos, semejantes a éstos.

c) Hasta las mismas cosas materiales las aprehendemos de un «modo inmaterial», como sucede en los conceptos universales. Ahora bien, en primer lugar el «Todo potencial» nunca se obtendrá por mera suma o agregación de datos singulares («El hombre es mortal», no es lo que imagina J. Stuart Mill, una mera suma «actual»: «Juan es mortal, Antonio es mortal, Luis es mortal...», sino expresión de una *Necesidad,* nn. 107-108), como se ve, por ejemplo, en la expresión: «en la medida en que una figura de papel, de madera, de hierro, etc., se acerquen a ser un círculo, en la misma medida *necesariamente* los radios serán iguales» o «*toda* figura así, tendrá los radios que en igual medida serán iguales».

d) Además, ya vimos que tienen sentido «absoluto» nociones como las que expresan los Primeros Principios: «es absolutamente imposible que ninguna cosa, en cuanto sea algo, en igual sentido no lo sea»; nociones que por «prescindir» de toda Materia (n. 253) transcienden todo el orden de lo material y nos dan la posibilidad de llegar con nuestro Pensamiento hasta Dios, ser espiritual (n. 679).

e) La Conciencia del Hombre verifica lo que se llama

«reditio completa» o «reflexión completa»; el Animal «conoce», pero el Hombre «conoce que conoce», gracias a lo cual puede enunciar juicios (nn. 48, 142) y puede decir «yo»; actividades que nunca hemos descubierto en un bruto. Ahora bien, esto se comprende si el Principio que hace este acto es *simple* y *espiritual*. Si es espiritual, será intrínsecamente independiente de la Materia en su mismo ser, y por tanto también en su operar, y por ello podrá (sin contar con el órgano corpóreo como *Concausa*) ejercer la operación de volver sobre sí, mientras que si el Principio operativo fuese material (del conjunto de Cuerpo y Alma) sólo podría alcanzar el mismo órgano extenso, como sucede con la Sensación. Siendo, además de espiritual, simple, unifica en la Unidad de su aprehensión el mismo objeto simple aprehendido, y puede expresarlo diciendo «yo», que nunca ha expresado ningún Animal, en los largos siglos de conviviencia con el Hombre, del cual ha aprendido las más diversas actividades, pero no ésta.

2. No solamente el Entendimiento: también la Voluntad del hombre es capaz de dirigirse no solamente a «tal» o «cual» Bien material y presente, o imaginable, sino que a través «del» Bien, que por *prescindir* de todo límite material puede convenir a un Bien que *niegue positivamente* todo límite, apetece «la» felicidad, es decir, de un modo del todo inmaterial.

Puede también apetecer el Bien contenido en nociones que de ningún modo pueden coartarse al orden material, como la Justicia, el Agradecimiento, la Verdad, etc.

3. Es también obvio que su Sentimiento no sólo sea el material, que acompaña al Conocimiento sensitivo, o al Apetito sensitivo, sino también espiritual, que acompaña las operaciones de su Entendimiento y de su Voluntad, v. gr., cuando se deleita en la Belleza de la acción de arriesgar su vida por salvar la del prójimo, o en devolver a Dios amor por amor, etc., con lo cual rebasa absolutamente toda limitación material.

Fue Platón quien hizo observar en el *Fedón* que tenemos la capacidad de deleitarnos en algo puro, sempiterno

e inmortal. También Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, observa el deleite propio del hombre en la contemplación de las Verdades superiores. San Agustín, en las *Confesiones*, acude repetidas veces a la misma idea. También F. Suárez dice : «Nuestro Espíritu más que nada se deleita en las cosas espirituales y como si se alimentase y nutriese con ellas. Luego es señal de que nuestra Alma es espiritual ; pues todo Viviente con alimentos que le son semejantes y proporcionados, se deleita muchísimo» (*De Anima*, 1, 9, 18).

4. Podemos resumir en forma la anterior Argumentación así :

Si *a)* nuestro *Pensamiento* representa nociones inmateriales, inmaterialmente hasta las materiales, con un carácter «absoluto» que rebasa toda zona material, con la «reflexión completa» ; si *b)* nuestra *Voluntad* se dirige a Bienes que prescinden de todo límite y Materia, y a Bienes espirituales ; si *c)* nuestro *Sentimiento*, muestra capacidad de deleitarnos en lo conocido inmaterial y espiritual, en lo apetecido inmaterial y espiritual = entonces hay en el Hombre actos esencialmente superiores a lo material, o sea espirituales.

Pero se dan las tres condiciones expresadas *a)* en nuestro *Pensamiento*, *b)* en nuestra *Voluntad*, *c)* en nuestro *Sentimiento*.

Luego hay en el Hombre actos esencialmente superiores a lo material, o sea espirituales.

756 SEGUNDA PARTE: LUEGO HAY EN EL HOMBRE UN PRINCIPIO ESPIRITUAL O «INTRÍNSECAMENTE INDEPENDIENTE» DE LA MATERIA, EN SU SER Y EN SU OPERAR ; EL CUAL ES UNA SUBSTANCIA CON SUS FACULTADES DE ENTENDIMIENTO Y VOLUNTAD, Y LA CAPACIDAD DE QUE SUS ACTOS VIBREN SENTIMENTALMENTE.

a) Puestos los hechos analizados y comprobados en la Parte anterior, es absolutamente necesario inferir la Causa proporcionada a ellos, que dé Razón Suficiente del *contenido espiritual* de estos actos, y de *operaciones* (la «reflexio com-

pleta») espirituales: este Principio será, pues, espiritual.

Así como viendo Efectos eléctricos se infiere una carga eléctrica que los produce, o como viendo Movimientos vitales teleológicos hemos deducido un Principio Vital teleológico (n. 738), asimismo, viendo que hay en el Hombre Actos espirituales, es preciso inferir un Principio espiritual.

A esta Deducción sólo se opondría aquella persona que tuviera mentalidad de idealismo kantiano, o de positivismo: el primero, por ceñirse al Fenómeno como proyectado idealísticamente; el segundo, por quedarse también reducido al mero Fenómeno en cuanto hecho periférico o sensible. Pero no es posible estar repitiendo constantemente en cada tesis las mismas pruebas y las mismas refutaciones, que ya tantas veces hemos visto; y además es innecesario. Hemos demostrado en la Criteriología y durante toda la Metafísica que es infundado este doble postulado, porque es inevitable que el kantiano, hasta sin darse cuenta, admita un residuo de cosa «en sí», sin el cual no puede hacer su sistema, y con el cual ha de admitir algo que de ningún modo puede justificar; de igual manera el positivista, ni siquiera para justificar su propio positivismo, puede ceñirse a la mera zona «positiva», sino que habría de intentar justificarlo filosóficamente. Por consiguiente, en cuanto rechacemos este doble prejuicio, para pasar desde un Efecto a inferir su Causa, es absolutamente necesario admitir un *Principio intrínsecamente inmaterial*, de los Actos intrínsecamente inmateriales, que produce el Hombre en sus Facultades superiores.

b) Ahora bien, este Principio último es *Substancia*. No solamente porque ya hemos demostrado la objetividad de este concepto (n. 464), sino más especialmente aún el de la Substancia subyacente al propio «yo». Si ahora hemos demostrado que el Principio que le corresponde no es solamente material, sino espiritual, luego es un compuesto de Materia y Espíritu.

c) Todavía un paso más: para la Sensación es Con-Causa la Materia, porque hay paridad o proporción de Perfección entre la Materia y algo típico de la Sensación (v. gr., su extensión, su materialidad, su paridad en inten-

sidad según la inmutación del órgano corpóreo, etc.) ; pero no sólo no hay esta paridad para los Actos intrínsecamente independientes de toda Materia, sino que positivamente la excluyen del Principio elicitivo de ellos (v. gr., en el Acto que hemos llamado «reflexión completa» sobre el propio «yo»). Luego esta Substancia compuesta de Materia y Espíritu produce Actos intrínsecamente independientes de la Materia por medio de un *Principio elicitivo* que es también intrínsecamente independiente de ella ; es decir, piensa el Hombre por el «Alma», y sólo como de Condición (no como de Con-Causa) depende del Cerebro para estos Actos superiores.

d) Tambien hemos visto que la Substancia no se agota con cada una de sus manifestaciones temporales y sensibles, sino que precisamente es aquel Principio metasensible que se manifiesta y actúa momentánea y sensiblemente (nn. 450-451, 457) ; por esto hemos inferido, v. gr., en Cosmología que de la Substancia material brotan como Propiedades o Accidentes Propios, realmente distintos de ella, la Cantidad y las Fuerzas (n. 702). Pues por la misma razón hemos de decir ahora que la Substancia espiritual se manifiesta o actúa por una *Propiedad o Accidente Propio que fluye de ella, y por la cual es operativa* «inmediatamente» ; ahora bien, esto es lo que llamamos Entendimiento, como *Facultad del Alma* o Principio próximo «con que» produce los Actos cognoscitivos ; y la Voluntad, como *Facultad del Alma* o Principio próximo «con que» produce los Actos volitivos.

No entraremos aquí en la discusión de si hay que admitir o no como Facultad distinta de las anteriores, la de sentir o Sentimiento. Sólo indicaremos que no hay que admitirla. Admitimos, sí, la *capacidad* de sentir espiritualmente, pero no como «nueva» Facultad, sino como una Potencia que se produce afectando modal o accidentalmente ya el Entendimiento, ya la Voluntad. En efecto, todo Sentimiento se da ya injertado sobre un Conocimiento (por mínimo que sea), ya injertado sobre una Tendencia o conación (por insignificante que parezca), v. gr, el Sentimiento de Contemplación estética, o cognoscitivo en cuanto meramente cognoscitivo ; el Sentimiento de Apetición, ya con la expectación

y la fruición del Bien, ya con la fuga y la aversión del Mal.

e) Resumamos en forma la anterior Demostración:

Si 1.°) a partir de Efectos espirituales podemos inferir un *Principio* espiritual; 2.°) a partir de Movimientos accidentales, su radicación en una *Substancia*; 3.°) a partir de Actividades intrínsecamente independientes de la Materia, *que actúa* de modo intrínsecamente independiente de ella; 4.°) a partir de las Actividades dadas temporalmente, el *Principio próximo o Facultad* con que opera la Substancia = entonces podemos inferir que hay un Principio espiritual, substancial, que actúa con independencia intrínseca de la Materia, por sus Facultades espirituales.

Pero se dan las cuatro Condiciones antes expresadas.

Luego podemos inferir que hay un Principio espiritual, substancial, que actúa con independencia intrínseca de la Materia, por sus Facultades espirituales.

Tercera parte: Luego el Alma espiritual es «por sí e inmediatamente» Forma del Cuerpo.

1. Si para los Actos de Conocimiento hemos excluido el Cerebro de ser Concausa de ellos, dejándolo meramente como una Condición o requisito, esto ha sido por la misma Naturaleza de tales Actos, que exigía un Principio elicitivo intrínsecamente independiente de la Materia, así en su *operar*, como lo era en su *ser*. Pero para la Sensación no es así; antes al contrario, en ella hay un verdadero paralelismo con el Cuerpo, no sólo en cuanto a la inmutación corpórea del órgano, en cuanto a su intensidad, en cuanto a su duración y a su cualidad, sino hasta en cuanto a su misma Naturaleza (extensa, como lo es, v. gr., la Sensación de dolor si se quema un brazo, y material).

Ahora bien, *a)* la Sensación exige que su Principio no sea sólo material, sino que haya un *Principio unitario, dotado de «cierta» inmaterialidad* (n. 751, 5, *c*); *b)* exige que *esté unido substancialmente* con la Materia, porque el Acto producido por este doble Coprincipio es un acto estricta-

mente «inmanente que se recibe en el mismo Sujeto que lo produce, es decir, que el Principio sea «Uno por sí».

Luego el Alma es por sí inmediatamente Forma del Cuerpo.

2. Ahora bien, siendo el Alma espiritual, *a)* tiene «más» que la Perfección requerida para que haya Sensación (para lo cual bastaría un Alma material, como la de los Animales); luego ella también *puede* ejercer como Coprincipio de la Materia corporal, las operaciones vegetativas y sensitivas.

b) Que no sólo puede, sino que *de hecho es así*, nos consta: I, porque captamos en nuestra Conciencia la verdad con que decimos: «*yo* veo, *yo* entiendo», es decir, atribuyendo ambas operaciones, la sensitiva y la intelectiva a un mismo Principio substancial; II, porque muy bien sabemos cuánto redunda en bien o en mal una buena o mala disposición, ya del Alma (distrayéndose o atendiendo, etc.) en la misma operación sensitiva, ya viceversa, del Cuerpo (v. gr., con mala salud o buena) en la producción de la actividad intelectual; III, no sólo esto, sino que a veces le es difícil al hombre distinguir entre la irresponsabilidad con que «siente» y la responsabilidad con que «quiere» (v. gr., en la Imaginación, acto material, o en la Voluntad de admitirla, acto espiritual), precisamente porque es el mismo Principio radical de ambos Actos, que actúa en uno como Coprincipio y en el otro como Principio radical único, dependiendo extrínsecamente del cerebro.

Luego el Alma es por sí e inmediatamente *única* Forma del Cuerpo.

Sólo añadimos que al Principio especificativo de la Perfección de un ser lo llamamos «Forma» (n. 729, 3); y si es «Uno por sí» el Todo, porque se une *substancialmente* al Coprincipio determinable, «Forma substancial», como es el Espíritu o Alma en el Hombre.

3. Resumamos en forma la anterior Demostración:

Si *a)* las Actividades *inmanentes* requieren que los dos Coprincipios tengan Unión substancial para constituir «Uno por sí» al Principio elicitivo; *b)* el Alma espiritual tiene

capacidad de ejercer las funciones vegetativas y sensitivas como Coprincipio formal ; *c)* si por los hechos nos consta que *en realidad* las ejerce = entonces el Alma espiritual del Hombre es «por sí e inmediatamente» única Forma del Cuerpo.

Pero nos constan las tres Condiciones expresadas.

Luego el Alma espiritual del Hombre es «por sí e inmediatamente» única Forma del Cuerpo.

758 *Observación importante:* Esto, sin embargo, no se opone a lo que ya hemos notado antes, sobre la permanencia «entitativa» en el Compuesto substancial, de la «Perfección» de los componentes considerados por separado, que hemos llamado permanencia «virtual» (nn. 734, 728).

Tampoco se opone a que quedando el Alma como único Principio *radical*, no sea siempre operativa por el mismo Principio *próximo* operativo o Facultad, según observa Santo Tomás : «El Alma está toda en cualquier parte del Cuerpo según la totalidad de su *Perfección* y *Esencia*, pero no según la totalidad de su *Virtud* ; porque no está en cualquier parte del Cuerpo en cuanto a cualquier *Potencia*, sino en cuanto a la *Vista*, en los *ojos* ; en cuanto al *Oído*, en los oídos ; y así de lo demás» (I, q. 76, a. 8). Por ello no se puede decir que «piensan los pies» (por lo menos, generalmente hablando), o que «juega a fútbol el Alma» ; el único Existente, con Unidad substancial, es el Hombre : es el Hombre, como Persona (nn. 635, 645, 5), «quien existe», «quien piensa», «quien juega», valiéndose de su Naturaleza como de Principio operativo, la cual tiene como Principio radical de esta Perfección al Alma como única *Causa* (que depende extrínsecamente del cerebro, el cual no está en los pies), Alma espiritual para pensar, por su Facultad o Entendimiento ; y como *Concausas*, las del Compuesto orgánico para jugar (en la medida en que en esta Actividad haya operaciones sensitivas : porque puede haber también en ella otras puramente intelectivas).

Por ello es rechazable la doctrina de PEDRO JUAN OLIVI (1248-1298), cuya mentalidad vendría a objetar : «no puede haber igual Principio para operaciones espirituales y opera-

ciones orgánicas o materiales». Contestamos : no puede ser el mismo Principio «próximo» de operación, lo concedemos ; no puede ser el mismo Principio «remoto», depende : si no tuviera la Perfección requerida para lo que es más, y que por tanto puede con creces dar razón de lo que es menos, lo concedemos ; pero teniendo la Perfección requerida para lo más, negamos que no pueda ser Coprincipio para lo que es menos. Con esto se enlaza lo que se verá en Teología a propósito del Concilio Viennense de 1311, acerca de Olivi (*Denz.*, 481).

Objeciones.

759 1. Si en todo Pensamiento aparece alguna imagen sensible, el Pensamiento es sensible. Pero así es en todo Pensamiento. Luego es sensible.

Resp.: Dist. la *May.* : si aparece «concomitante» con todo Pensamiento una imagen sensible (como es obvio dada la dependencia «extrínseca» respecto del Cerebro), lo *Niego* ; si apareciese «constitutivamente» en lo representado por todo Pensamiento, lo *Concedo*.

2. Si se oponen las tendencias «animales» y las tendencias «racionales», son dos los Principios o las Almas que hay en el Hombre. Pero se oponen. Luego son dos las Almas que hay en el Hombre.

Resp.: Dist. la *Mayor* : son dos las Potencias o Facultades o Principios «próximos» elicitivos, lo *Concedo* ; es doble el Principio radical substancial del Todo que es «Uno por sí», lo *Niego*.

3. Si no se distinguen realmente la Esencia y la Existencia, el Alma «existente» y el Cuerpo «existente» no formarían un «Uno por sí», sino un «Uno accidental», como dos cosas ya «existentes» que juntamos. Pero según Suárez, no se distinguen realmente. Luego no forman un «Uno por sí» según él.

Resp.: Dist. la *Mayor* : si el Alma fuera «existente *ut quod*» (es decir, como «aquello *que*» existe, v. gr. un árbol),

y así existiendo se uniera a la Materia que fuera otro «existente *ut quod*» (v. gr., una hiedra que se le sobrepone), no formarían un «Uno por sí», lo *Concedo*; si tienen la «Existencia de Principio *ut quo*» (o «*con que* existe el Existente»), lo *Niego* hasta que se demuestre que no puede haber Coprincipios substanciales que sean «ut quo» no sólo en el orden *esencial* (que admite el objetante), sino también en el *existencial* (que él supone sin demostrar, pues la mera comparación del árbol y la hiedra no prueba nada, pues no dice Suárez que se unan Alma y Cuerpo como una hiedra y un árbol). Más aún, es ridículo confundir cuestiones tan graves y de tanta transcendencia como son las que hemos tratado, con estas cavilosidades carentes de toda prueba.

TESIS 3.ª: EL HOMBRE ESTÁ DOTADO, EN LAS DEBIDAS CIRCUNSTANCIAS, DE LIBRE ARBITRIO

Nexo con la tesis precedente.

760 Hemos examinado en la Tesis precedente cuál es la raíz más íntima y propia de los hechos que manifiesta el Hombre en su proceder, y hemos visto que requerían un doble Principio substancial, material uno, espiritual el otro.

Aunque para inferir este Principio substancial nos hemos valido no sólo de lo que se manifestaba en sus Actos de Entendimiento, sino también en los de la Voluntad (n. 755, 1, 2), no obstante, sobre todo ha sido la Naturaleza de sus Actos cognoscitivos lo que más hemos puesto de relieve.

Ahora, por el contrario, aunque contamos siempre con lo anterior, no obstante, preferentemente insistiremos en los Actos volitivos, para estudiar a través de ellos el Libre Arbitrio de que el Hombre está dotado.

Estado de la cuestión.

761 1. Los Hombres están tan íntimamente persuadidos de que, por lo menos en ciertos momentos y Acciones, están dotados de Libertad, que hasta cuando a veces han llegado

a negar esta persuasión por motivos que les venían de fuera (v. gr., religiosos, como en los maniqueos; o filosóficos, como en ciertos materialistas), sin embargo, hasta entonces procedían en muchísimas ocasiones de su vida individual y social de acuerdo con la íntima persuasión de toda la Humanidad, de que el Hombre está dotado de Libertad.

Por ello sucede en aquellos mismos que niegan que sea un hecho que el Hombre es libre, que se rebela lo más íntimo de su ser si saben, v. gr., que un juez ha dado igual sentencia condenatoria contra un amigo suyo que, por haber perdido unos momentos la conciencia de sí o la Razón, causó la muerte de alguien, que a un malhechor que planeó el asesinato cuidadosamente con anticipación y lo cumplió con refinamiento hasta el fin. Y aunque supusiésemos que un juez, sujetándose a una legislación absurda, diera exactamente la misma sentencia contra ambos, sin embargo estos mismos que niegan la Libertad no juzgarán en su interior de igual modo al primero que al segundo; como tampoco se juzgarían igualmente a sí mismos si mataron a un niño inocente por una distracción del todo fortuita e imprevisible, que si lo hicieron planeándolo fríamente y calculándolo con detención.

Ante estos hechos que dominan toda la Historia de la Humanidad hay sistemas filosóficos lastrados de tantos prejuicios, y tan deficientes, que no pueden hallarle una explicación; entonces se limitan a decir que la Libertad es «una ilusión», lo cual es una escapatoria muy fácil y cómoda, pero muy pobre. JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955) escribió: «¿Quién podrá sinceramente negar la existencia de estos poderes fatales? Nuestra ilusión del libre albedrío —según Spinoza— no es más que nuestra ignorancia de las causas que nos hacen obrar» (*El poeta del Misterio*, Obras Completas, vol. 2.º, edic. 1950, págs. 31-32). Si se ignoran estas Causas, ¿con qué derecho apelan a ellas para negar la realidad del Libre Albedrío? Esto sería como aducir por testigo de un proceso a alguien que alegase «ignorancia de las Causas», por estar dormido: «¿Alegas testigos dormidos? Tú sí que estabas dormido, cuando inventando tales razones has

fallado. Si dormían, ¿qué pudieron ver? Si nada vieron, ¿cómo son testigos?», dice con agudeza San Agustín, a otro propósito (*Enarrationes in Psalm.*, 63, vers. 9; Migne, L, 36, 768). Algo parecido se podría repetir aquí: no puede negar la Libertad aquel que solamente alega «la ignorancia de las Causas», pues la ignorancia, así como no sirve para afirmar, tampoco sirve para negar.

2. Pero nuestra Filosofía, tanto por lo que conoce sobre el Hombre en Psicología, como sobre el Ser en Metafísica, conoce Causas para explicar el hecho y la manera de ser de la Libertad de un modo coherente.

Así como vimos en Ontología que de la Verdad del Ser brota la Bondad, porque lo que es verdaderamente Ser, es verdaderamente capaz de constituir en su Perfección al que apeteciéndolo lo posea (n. 348), de modo semejante decimos en Psicología que según sea el Conocimiento, será la Apetición cognoscitiva o racional.

Ahora bien, el Hombre no conoce los Bienes de un modo esencialmente circunscrito o limitado a un Singular, como es la Sensación del Animal: si se le representase en cada momento sólo «este» o «aquel» Bien presente, entonces, en caso de que le fueran convenientes, los apetecería también de un modo «único», es decir, necesario; pero el Hombre con su Conocimiento transciende lo Sensible, Singular, porque prescinde de todo límite individuante y cualitativo, formando conceptos universales, hasta el concepto de Ser, cuyo carácter absoluto o absolutamente libre de positivos límites le hace capaz de llegar con su Pensamiento hasta el Ser Infinito, n. 668, 2-2; 697); por consiguiente es obvio que también su Apetición sea capaz de dirigirse a través de «este» Bien, «aquel» Bien, «el otro» Bien, con un proceso de ilimitación que prescinde de todo límite, a buscar «su» Bien en un «Bien total», sin límite, que considerado en cuanto esté en el hombre, llamará «felicidad», y en cuanto esté en el orden objetivo, Dios, Bien Infinito, capaz de dársela.

3. Por tanto son dos los constitutivos radicales del Libre Arbitrio: una raíz está en el Entendimiento o Razón,

por cuanto no se circunscribe a presentar ante el Apetito un solo Bien presente ; la otra raíz está en la Voluntad, que no hallando su término adecuado puede aceptar o no aquel Bien que la Razón entonces le presenta como «un» Bien, no como «el» Bien.

Santo Tomás lo expone con nitidez : «Es preciso que las Potencias apetitivas sean proporcionadas a las Potencias aprehensivas, como ya se dijo ; y así como por parte de la *aprehensión* intelectual se hallan el Entendimiento y la Razón, así por parte del *apetito* intelectual se encuentran la Voluntad y el Libre Arbitrio, el cual no es sino la Fuerza estimativa» (I.ª, q. 83, a. 4, *c*) ; pero «el objeto del Apetito sensitivo es un Bien aprehendido por el sentido, mientras que el objeto del Apetito intelectual, o sea Voluntad, es el Bien, bajo la noción común de Bien, tal como es aprehensible por el Entendimiento (I.ª, II.ae, q. 24, a. 1, *c*). De ahí nace, pues, el Libre Arbitrio : «La raíz de la Libertad es la Voluntad, en cuanto *Sujeto* [que la tiene] ; pero en cuanto *Causa* [de la Libertad] es la Razón : pues *la Voluntad puede libremente tender a diversos términos* precisamente porque *la Razón puede tener diversas concepciones del Bien* ; y por ello los filósofos definen el Libre Arbitrio como el juicio de Razón, que es libre, como si la Razón sea la Causa de la Libertad» (I.ª, II.ae, q. 17, a. 1, ad 2) ; o con otras palabras, «el Hombre es *señor* de su Acto por tener *deliberación* de sus actos ; pues por el hecho de que la Razón deliberando se halla ante los términos opuestos, la Voluntad puede dirigirse a entrambos» (I.ª, II.ae, q. 6, a. 2, ad 2).

De aquí se deduce que el Hombre no será libre para no Amar el Bien Infinito aprehendido intuitivamente ; o la Felicidad total a que tiende : «Así como el Entendimiento necesariamente adhiere a los Primeros Principios, así la Voluntad necesariamente adhiere al último Fin que es la Felicidad» (I.ª, q. 82, a. 1, *c*) ; como tampoco es libre para no apetecer el Bien o apetecer el Mal ; el Mal sólo puede apetecerlo bajo el aspecto de Bien, o por el Bien parcial en que radica (I.ª, q. 63, a. 1, ad 4).

En consecuencia : «para la Elección concurre algo de

parte de la Potencia cognoscitiva y algo de parte de la apetitiva. De parte de la cognoscitiva se requiere el *consejo*, por el cual se juzga qué cosa ha de ser preferible a otra cosa. De parte de la apetitiva se requiere que apeteciéndolo *sea aceptado* aquello que por el consejo había sido juzgado. Y por ello Aristóteles en el 6.° de la Ética deja en duda si la Elección pertenece más principalmente a la Potencia apetitiva o a la Potencia cognoscitiva. Pues dice que la Elección o es *Intelecto apetitivo* o es *Apetito intelectivo*» ; pero concluye diciendo que pues Fin es aquello que pertenece al Bien, y Bien lo que toca a la Apetición, «se sigue que la Elección es principalmente Acto de la Potencia apetitiva» (I.ª, q. 83, a. 3, *c*).

4. De lo dicho hasta aquí se deducen unas consecuencias que son sumamente interesantes.

A) No decimos que el Hombre tenga Libre Arbitrio *siempre*, sino cuando esté en las debidas circunstancias, es decir, cuando sea capaz de hacer un juicio «indiferente» y consiguientemente cuando tenga «domino activo» sobre su Acto electivo. *B)* No decimos que sea libre *absolutamente*, antes al contrario, recibirá muchos influjos ; pero les añadirá con su Aceptación una decisión final que cambiará la resultante, y en cuanto a ello será libre y responsable. *C)* Tampoco decimos que por tener Libertad la tenga siempre *en igual medida*, antes al contrario, hay una gama muy grande que va de más a menos, la cual permite que «también» puedan influir sobre él factores, v. gr., irracionales e inconscientes, cuya existencia sólo se captará indirectamente.

A) En cuanto a lo primero, ya hemos indicado que el Hombre no es libre más que cuando es capaz de hacer un juicio «indiferente» ; por tanto, si un impulso pasional subitáneo e intensísimo, quizá no le ha dejado tal capacidad, entonces aun cuando haga un Acto que ante los ojos de los demás hombres sea libre, quizá en sí no lo sea ; como tampoco el Acto de un enfermo mental, cuya obsesión no le deje la posibilidad de deliberar o dudar sobre lo que el Entendimiento le representa ; como tampoco es libre el Hombre ante la Felicidad al alcance de la mano, o ante Dios intuitiva-

mente visto, o para no querer el Bien, pues no está la Libertad en escoger el Fin, sino en «pre-ferir» («pre», ante; «ferir», llevar, poner: «anteponer») un medio a otro, hacia el Fin al cual el Hombre está por su misma Naturaleza lanzado.

B) Sobre lo segundo, sólo decimos qué en la misma medida en que con el juicio indiferente sea capaz de tener domino activo sobre su Acto, en aquella misma medida se dará Libertad; por esto yerran los que hacen, v. gr., una estadística para concluir que el Hombre no tiene Libertad para hacer o no hacer tal cosa, pues puede suceder que le sea «físicamente posible hacerla o no hacerla», o hasta quizá «moralmente posible» si bien *muy dificultosa*, lo cual disminuirá ciertamente su Libertad, pero quizá no la quitará del todo, y hasta quizá ni la quitará lo suficiente para que con ella no pueda faltar gravemente, como observa Santo Tomás: «Pues aunque las pasiones, que están en la parte irascible y concupiscible, tengan cierta fuerza para inclinar la Voluntad, con todo queda bajo la potestad de la Voluntad seguir las pasiones o rechazarlas» (I.ª, q. 115, a. 4, *c*). Esto hasta sin considerar ahora los motivos religiosos, que libremente podría preparar y disponer, para que algo que quizá le era «moralmente imposible» o muy difícil, se le haga de hecho hasta «moralmente posible», como enseña la Teología.

C) Respecto de lo tercero, es evidente que variará mucho la gama de Libertad que se dará en cada Hombre, y aun en uno mismo, según las circunstancias de cada momento. Por esto es equivocado decir: «las razones que el hombre se da a sí mismo son una hipocresía, porque sólo por un impulso necesario se determinará». Es equivocado, porque ya hemos dicho que las razones solas *no bastan*; pero siendo el hombre racional, se requieren, ha de buscarlas; y al hacerlas *suyas* en tal caso, para aquel Bien, para que sea *su* mayor Bien, zanja la oscilación con la adhesión a una razón o juicio práctico y con ello añade (consciente del dominio activo sobre su propio Acto) la determinación libre, no necesaria. Por ello es falso que este impulso último sea «irracional» por el hecho de que tenga otra clase de

racionalidad : aquella con la cual entre diversos Bienes posibles representados por la Inteligencia, no habiendo ninguno adecuado a su capacidad apetitiva, o sea necesitante, adhiere a uno, y de «aquel» Bien, precisamente por la adhesión hace «su» mayor Bien, en el que se complace. Lo irracional es el pecado, porque si el Hombre no ve que pierde a Dios, su mayor Bien, no hace pecado grave ; y si lo ve y a pesar de ello se adhiere al Bien mínimo, pero presente, inmediato, posponiéndolo al Bien máximo, ausente, lejano, hace un acto «objetivamente irracional», pero dotado de la racionalidad del Hombre, que es capaz de esta defección, prefiriendo un Mal, bajo la apariencia de Bien, o por el resto de Bien en el que radica.

Nociones.

1. *Necesario* es aquello que está determinado a algo ; a «Necesario» se contrapone en el orden de los seres, en cuanto algo existente, lo «Contingente» o «indeterminado ontológicamente» ; y en el orden del Sujeto, en cuanto tendentivo, lo «libre» o «indeterminado psicológicamente». En este sentido, Libertad es exención de Necesidad o de determinación.

La Necesidad puede ser de Coacción o de Naturaleza.

Necesidad de Coacción se da en cualquier Potencia física en cuanto no está exenta de una *violencia inferida extrínsecamente*. Así, v. gr., de un perro al que soltamos la cadena diremos que «le dejamos andar libre» ; pero esta Libertad de Coacción que es simple «espontaneidad» para proceder según sus propias Fuerzas, no basta para que sea «intrínsecamente» libre como requerimos para nuestra noción de Libertad psicológica.

Necesidad de Naturaleza se da en aquella Potencia física en cuanto no está exenta de una *determinación inferida intrínsecamente*, que le quita la indiferencia de poder producir o no producir aquel Acto.

2. Libertad de *Contradicción o de Ejercicio* es aquella por la cual la Voluntad puede querer o no querer. Libertad

de *Contrariedad o de Especificación* es aquella por la cual la Voluntad puede querer algo o su contrario, v. gr. amar u odiar ; mentir o decir verdad ; puede querer algo u otra cosa, v. gr. leer o escribir ; jugar o pasear.

3. Dominio activo sobre su Acto. Así lo expresa Santo Tomás : «proviene esta Libertad, ya de la Razón, que tiene abierto ante sí el camino a términos opuestos, ya de la Voluntad, que no está determinada a uno. Por donde el Hombre es señor de su Acto de juicio, porque puede juzgar sobre lo que hay que hacer, de este o de aquel otro modo; y por consiguiente se dice que está dotado de Libre Arbitrio» (*In 2 Sent.*, Dist. 24, q. única, a. 2, corp.). Se sobreentiende que se trata del Juicio «práctico» o «próximamente operativo» («*he* de hacer, *voy* a hacer aquello o lo otro»).

Ahora bien, en cualquier caso *es esencial* que de tal manera tenga el Hombre dominio sobre este «juicio práctico» que pueda «hacerlo o no hacerlo», como expresa a continuación Santo Tomás: «sic dicitur liberum arbitrium facultas, inquantum homo non impeditur quin possit hoc facere vel non facere» ; «en tanto se dice que una Facultad está dotada de Libre Arbitrio, en cuanto el Hombre no está impedido para que *pueda hacer esto o no hacerlo*» (*In 2 Sent.*, Dist. 24, q. única, a. 2, ad 1). Y también : «Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis» ; «Se dice que la Voluntad tiene *dominio sobre su Acto* no por excluir la Causa Primera, sino que la Causa Primera no actúa de tal manera sobre la Voluntad, que la determine necesariamente a uno, como determina la Naturaleza ; y por ello *la determinación del Acto queda bajo la potestad de la Razón y de la Voluntad*» (*De Potencia*, q. III, a. 8, ad 13) ; pues «non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens : sic autem Deus non est causa operationis nostrae», «no cualquier Causa quita la Libertad, sino sólo la Causa necesitante : pero Dios no es de esta manera Causa de nuestros Actos» (Ibíd., ad 14).

4. Podemos ya ahora definir la Libertad de que tratamos :

Libertad es aquella propiedad de la Voluntad por la cual tiene *dominio activo sobre su Acto.*

Acto libre es aquel que es *inmediatamente* producido por la Potencia *formalmente* libre (y este Acto es llamado «formalmente libre», v. gr., el Acto de *querer* escribir una carta) ; o es aquel que es ejercido por una Potencia *que actúa bajo el imperio* de la Voluntad formalmente libre (y este Acto será llamado «denominativamente libre», v. gr., el Acto de *escribir* una carta después de determinar libremente hacerlo así).

5. Puede ser una Facultad *Libre psicológicamennte,* o sea físicamente libre (es decir, en el sentido ahora expuesto), y no ser *Libre moral o jurídicamente* hablando (es decir, en cuanto a carencia de necesidad de imperio).

En efecto, habiendo definido la Libertad como ausencia de Necesidad intrínseca, puede suceder que el vínculo que necesite o determine a un extremo sea *físico o moral.* Hasta ahora hemos hablado de la ausencia de vínculo físico, y aquella Potencia que en los sentidos expuestos no tiene este vínculo físico que le quitaría el dominio activo sobre su Acto es llamada «psicológicamente libre». Pero hay, además, otra clase de vínculo, el llamado «moral», que no suprime la Libertad anterior, pero da también «cierta» determinación. Este vínculo «moral» es la Necesidad de *tomar un medio «si libremente» quiero llegar a tal fin* ; v. gr., *Si* libremente determino cumplir con la ley de Dios ; *si* libremente quiero llegar al Fin último a que aspira nuestro ser con apetito innato ; *si* libremente quiero ser tenido por persona de buenos modales y educada, etc., entonces tengo la necesidad de hacer tal acción jurídica ; o a hacer tales acciones honestas y no las opuestas ; o a cumplir tales normas de urbanidad.

Esta necesidad «moral» (que no hay que confundir con aquello con que se dice de algo que es «moralmente necesario» en sentido de Certeza moral, nn. 228-229) se llama también «obligación» y es de muchos géneros, según se estudia en Ética o Moral (n. 786).

6. Ya se ve por lo dicho que no todo lo «voluntario» es «libre». Así, v. gr., el amor con que el Hombre ama a Dios al verlo intuitivamente presente en la gloria, es, como amor, algo voluntario; pero no libre, según hemos dicho; y el impulso indeliberado con que la Voluntad se siente atraída a un Bien antes de que lo elija libremente, puede ser una atracción o impulso voluntario, pero no libre, pues «lo padece», no lo «hace o determina»; como también la atracción determinante que experimenta un enfermo mental, incapaz de deliberar antes de querer lo que se le representa, puede ser voluntaria y no libre; la primera representación o sugestión que nos venga para hacer algo, será una representación intelectual, que por lo menos en el primer momento tampoco será libre.

Diversas doctrinas.

765 A) *La tendencia racionalista* a veces llega a negar la Libertad como consecuencia de su monismo; v. gr., en los *materialistas* griegos, como EPICURO (341-270), que aun oponiéndose al «hado estoico» no justificó bien la Libertad; y los *estoicos* desde ZENÓN (342-270), sosteniendo un estricto fatalismo. Es muy curioso el caso de los *marxistas,* los cuales por su sistema materialista, con una evolución triádica hegeliana estrictamente necesitante, no podrían admitir la Libertad; y, sin embargo, por su mismo sistema quieren admitirla: pero no pueden conciliarla razonablemente con la anterior. *Los materialistas* del siglo XIX, varias veces mencionados (n. 753). Asimismo los racionalistas que son monistas en sentido opuesto de monismo de Ideas, como J. G. F. HEGEL (1770-1831); B. DE ESPINOSA (1632-1677), por su estricto monismo psico-físico, si bien se opone a Descartes, que racionalísticamente sólo concebía la Libertad como consciente de «total indeterminación», Espinosa, en el extremo opuesto, niega que tengamos esa «total indeterminación», y consecuentemente con su sistema deductivo matematizante, niega la Libertad.

Ofrece especial interés examinar la posición de Leibniz. Como nosotros rechazamos el racionalismo, no admitimos que haya una sola raíz constitutiva de la Libertad, es decir, el «consejo» racional; hay, además, la «espontaneidad» de la voluntad, que puede aceptar o no aceptar el consejo de la Razón, porque ningún objeto finito es totalmente adecuado a su capacidad, y por tanto ninguno la mueve necesitándola, así como tampoco el Etendimiento le ha presentado nada como Bien absoluto, visto absolutamente. Por tanto, para nosotros la Razón Suficiente de escoger «A» en vez de «B» cuando el Entendimiento ha presentado a ambos como Bienes, está en que «me complazco», «me adhiero», «quiero hacer que sea *mi* Bien, y por tanto *mi mayor* Bien, aquel y no el otro». Pero G. G. LEIBNIZ (1646-1716) como tenía un racionalismo tan acentuado, concibe la Razón Suficiente «sólo» en sentido *objetivo* o impersonal: «el mayor Bien *en sí*», o que «*aparece* como el mayor Bien *en sí*»: y con ello cae en un absurdo.

En efecto, por un lado observa, atacando el racionalismo extremo cartesiano, que es imposibe admitir la Libertad como «total» indiferencia, la cual no se dará (así como no se darán dos «indiscernibles»; como tampoco se dará la «perfecta indiferencia», dice, del asno de Buridán); y observa que Espinosa se vale de la exageración de Descartes para llevar por negación el agua a su molino. Hasta aquí tiene toda la razón Leibniz; y la tiene también cuando observa que no basta alegar negativamente «la ignorancia de los motivos»: Leibniz afirma positivamente que no todos los motivos son conscientes: «neque enim omnia sentimus, quae in nobis fiunt, quum multas habeamos perceptiones confusas, quarum ingredientia a nobis non sentiuntur» (*Carta a M. G. Hanschium*, Hannover, 30-X-1711; edit. Dutens, vol. V, pág. 166); es verdad que no aceptamos *la prueba o motivos* que da Leibniz para admitir Actos subconscientes (su teoría de las Mónadas dotadas todas de percepción); pero admitimos sin dificultad, por otras razones, que hay Actos subconscientes, pues para nosotros no consiste la Libertad en la «total indiferencia» cartesiana, sino tal que sea suficiente para que el

Hombre tenga dominio activo sobre su Acto, pudiendo en última instancia determinar que se haga o no se haga: lo cual no impide que antecedentemente a la Elección, o concomitantemente reciba impulsos pasionales, atractivos del Bien aprehendido por la Razón, impulsos subconscientes, etc.

Pero hay un punto en que nos separamos radicalmente de Leibniz: como racionalista, sólo entiende por «Razón Suficiente» lo que es «deducción racional». Por consiguiente, puede «deducir», v. gr., que Dios creará «el mundo mejor de todos los posibles», porque no habría Razón Suficiente (esta suya) para otro no tan bueno objetivamente; y la Razón Suficiente, así entendida, es como un Posible o noción, que por sí misma empuja hacia la Existencia. Por tanto, para Leibniz Dios es libre al crear el mundo, sencillamente porque no tiene necesidad «metafísica» (es decir, su opuesto no es contradictorio); a esto llama ser libre «moralmente»; pero interpreta de tal modo esta Libertad «moral», que la hace consistir en la mera ausencia de la determinación metafísica, quedando *la suficiente concatenación para que pueda deducir con plena Certeza,* v. gr., que el mundo será el mejor de todos los posibles. Nosotros, no; admitiremos que Dios podía haber creado otro cualquiera, y bastaría como Razón Suficiente que *se complugo* en él con total dominio sobre su propio Acto, procediendo en esto *razonablemente* (como lo es su complacencia), no *racionalmente,* como si excluyese esta propia autodeterminación (recuérdese lo dicho antes en el n. 541).

Por consiguiente, Leibniz, tomando de PEDRO BAYLE (1647-1706) (a quien por lo demás combate en su *Teodicea*) la idea de la balanza, compara Leibniz la Libertad a una balanza, y los motivos a las pesas: «Il est vrai que les raisons sont dans l'esprit du Sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance [...] Mais le bien, tant vrai, qu'apparent, en un mot, le motif, incline sans nécessité, c'est-à-dire, sans imposer une nécessité absolue» (*Réponse à la 4ª Replique de M. Clarke*; edit. Dutens, vol. II, pág. 143, nn. 3, 8).

Leibniz es, pues, considerado por nosotros como un

filósofo que quiere sostener la Libertad; que cree que la defiende; pero que, a causa de su extremado racionalismo, la expone de tal modo, que o bien lo que dice es un contrasentido (para explicar la verdadera Libertad), o en realidad la niega.

766 B) *La tendencia empirista* va, como es obvio, al extremo opuesto. Nuestra Libertad humana es, según nosotros, «libre-arbitrio», es decir, ni sólo la aportación del «motivo racional», ni sólo el «impulso» de adhesión voluntaria, activa, consciente de su autodeterminación, sino los dos. Los racionalistas exageraban el primer elemento en detrimento del segundo; los empiristas exageran el segundo en detrimento del primero, hasta llegar a veces a suprimirlo. Convierten entonces la Libertad en un «*pura* espontaneidad», *verdaderamente* irracional, porque no hay en ella *nada razonable*.

Sigue esta tendencia bastante acentuadamente ENRIQUE BERGSON (1859-1941), que luchando contra el determinismo materialista del siglo XIX y contra el fenomenismo de Kant (que sólo admite la Libertad como «postulado» de la Razón Práctica, pero injustificable especulativamente), como contra el mecanicismo de Spencer, Bergson va demasiado lejos en sentido contrario: «toute définition de la liberté donnera raison au déterminismo» (*Essai sur les donnés imm. d. l. cons.*, París, 1889, ed. 1914, pág. 168). También K. JASPERS (1883), filósofo de la Existencia, después de admitir la arbitraria *Willkür* (porque no es propiamente la Libertad existencial que busca, sino de orden empírico), hace consistir la Libertad existencial no en una determinación racional y razonada, sino en la pura espontaneidad de un salto en el vacío de la transcendencia, *sin conocer el porqué, ni para qué* (*Philosophie*, 2.ª ed., Berlín, 1948; lib. II, 2.ª parte, § 6, Freiheit, págs. 445-474). Naturalmente, para él no queda entonces más recurso que consolarse con la estoica contemplación del fracaso final de su ser: «Jedoch nur gewollte Blindheit kann diese Voraussetzung festhalten. Das Scheitern ist das Letzte»; «Con todo sólo la ceguera querida puede sostener este Presupuesto. El fracaso es lo último» (Ibíd., libro III, § 4, 4.ª parte, Scheitern und Verewigen, pág. 866).

De modo semejante, para el existencialista J.-P. SARTRE (1905) el hombre es responsable de haber nacido y del nacimiento de todos los demás que le rodean, lo cual, aunque parezca exagerar la libertad, en realidad, como es obvio, quita la «verdadera» responsabilidad, ya que procediendo de un modo irracional, «existir *es escogerse*» (*L'Etre et le Néant*, París, 1948, IV, 1, pág. 516; cfr. págs. 527, 547).

En nuestra Demostración no haremos referencia especial a estas opiniones, porque todas ellas tienen un principio común: Jaspers dice desde el comienzo de su obra que da por supuesto, sin más, que ya Kant ha demostrado la incapacidad de los conceptos para hacer Filosofía (lo cual, sin embargo, no le impide llenar todos sus tonos de conceptos sobre temas que ciertamente dicen algo de la Transcendencia...); Bergson da a los conceptos un alcance meramente «utilitario»; Sartre, como estricto existencialista, es también del todo irracionalista; por tanto, toda Demostración racional del Libre arbitrio habría de empezar por la aptitud de la mente humana para alcanzar con conceptos la realidad transcendente, puesto lo cual estos sistemas caen por su base; pero esto lo hemos demostrado durante todo el decurso de la Criteriología (n. 154) y de la Ontología, y ahora no vamos a repetirlo otra vez.

Tampoco haremos mención especial de los que atacan la Libertad por motivos religiosos, como los maniqueos, Lutero, Calvino, Jansenio, a quienes dejamos para que examine su posición la Teología.

767 En cambio, hemos de hacer mención especial de los que impugnaron la Libertad partiendo del Psicoanálisis desde S. FREUD (1856-1939). Sólo observaremos a este propósito dos cosas: 1.ª, hay en lo que dicen algo de verdad, que no negamos: a saber, que hay en el Hombre «impulsos subconscientes», lo cual no es alegar, como Espinosa, «la ignorancia de las Causas», sino demostrar por ciertos Efectos que ha habido estos Actos subconscientes, y que sus «impulsiones» se dan; pero ya hemos observado (n. 763, B) que no decimos que nuestra Libertad sea «total» o «absoluta» (es decir, sin recibir ningún influjo, como, v. gr., el de las pasiones), sino

que queda normalmente al Hombre (fuera de casos patológicos, que tampoco negamos) suficiente «dominio sobre su Acto electivo» para que sea verdaderamente libre; 2.ª, pero nuestra Demostración no procede diciendo que «lo experimentamos todo» (como si tuvieran que ser «conscientes» los Actos e influjos «subconscientes», pues sería un contrasentido), sino que, sean cuales sean todos estos factores», «*positivamente experimentamos* que es tal la resultante, que estamos *verdaderamente activos* y *determinando* la decisión», contra lo cual nunca han probado nada los psicoanalistas. Si a veces se valen como de prueba, de «presuponer» el materialismo, o el irracionalismo. o el agnosticismo de Kant, etc., entonces no hemos de dar una nueva Demostración especial contra ellos.

Grado de certeza

Damos como absolutamente cierto que el Hombre, cuando está en las debidas circunstancias, está dotado de Libre arbitrio, es decir, de dominio activo sobre su Elección.

Demostración

1. *Por la Experiencia propia.* — No nos es preciso demostrar que «siempre»: aquí nos basta demostrar que ciertamente «hay ocasiones» en las cuales el Hombre experimenta *antes* de la Elección que ha de considerar muy bien los motivos, deliberando sobre los posibles contratiempos que se seguirán si la toma, y sobre las ventajas posibles de lo opuesto, porque de él depende poner tal determinación, o no ponerla, o poner la contraria, v. gr., si puede arriesgar toda su fortuna y bienestar futuro, comprando tal finca, o no comprándola; *en la misma* Elección el Hombre se capta a sí mismo activo, de suerte que después de recibir toda suerte de atractivos, impulsos, razones, etc., puede dar el último refrendo a ellos en un sentido u otro, y de tal

manera, que percibe claramente que puede decidir lo opuesto a que se siente inclinado, si quiere. Aquí sí que viene a propósito aquella salida de un escritor muy poco intelectualista, que quería probar «con hechos» que era libre, a otro: «dime qué quieres: ¿que me levante o que esté sentado? Yo te demostraré que soy libre, porque haré exactamente al revés de lo que quieras»; capta perfectamente el Hombre al ir a elegir, que está en su poder demorar la Elección, o hasta suspenderla y no tomar ninguna; *después* de la Elección el Hombre a veces se siente responsable, y a veces con remordimiento de haber tomado tal decisión; otras veces digno de alabanza y satisfecho por haber elegido bien, cuando podía haber elegido mal, como otros que le impulsaban a ello.

2. *Por la Naturaleza racional del Hombre.* — Siendo el Entendimiento del Hombre abstractivo, le puede presentar otros y otros Bienes, todos inadecuados respecto del Sumo Bien, objeto adecuado de su Voluntad que tiende a la Felicidad; y por ello hay ocasiones en que pueden aparecerle como buenos varios medios; siendo, por otra parte, el objeto adecuado que arrebataría su Apetición, la Felicidad suma o el Bien Infinito, como hemos dicho, mientras no tenga presente, y aprehendido con absoluta claridad, este Bien podrá hacer intervenir su consideración, haciendo que entre varias cosas amables, tenga «más amabilidad *para sí*» una de ellas, es decir, dejando aparte cuál sería especulativamente o «de suyo», u «objetivamente», mayor Bien, lo cual no basta para que «se lo haga *su* mayor Bien».

Naturalmente disminuirá la Libertad (y aumentará la dificultad de ejercitarla en sentido opuesto) en la misma medida en que aumente la Evidencia de un Mayor Bien: pero es el mismo Hombre quien puede ir *estructurándose*, buscando las ideas adecuadas, la conducta conveniente, el ambiente proporcionado, los hábitos conformes, los motivos religiosos, etc., de suerte que al fin elija con facilidad y absolutamente aquello que antes le hubiera sido difícil elegir de golpe; y también en sentido opuesto, puede el Hombre libremente ir *deformando* de tal modo su propio ser, que

se le haga cada vez más difícil elegir con acierto. Entonces dirá: «sigo siempre un impulso natural»; quizá lo siga siempre, sin oponérsele; pero de él dependió arraigar en sí aquella disposición, puesta la cual le es ya más difícil «ejercitar» la Libertad en sentido opuesto; si bien esto no se la quita. Aunque es verdad que puede llegar a tal situación que sólo sea «culpable *in causa*»; y hasta a tales situaciones anormales y obsesivas, que en ellas ni siquiera tenga verdadera Libertad.

3. *Por el consentimiento universal de la Humanidad.* — Si se trata de un objeto que está cerca y toca de cerca al mismo Hombre, y sobre él hay un consentimiento que es universal, constante, irresistible, no puede negarse su radicación en lo que toda la Humanidad ha captado, v. gr., que a veces en su vida algo «ha hecho mal», «ha tenido culpa», o al revés, que algo «ha hecho bien», «ha tenido el gozo de haber elegido lo que debía»; lo cual no tiene sentido si la Humanidad no tuviera plena conciencia de que se capta a sí misma como determinante de una Elección.

4. *Por el orden moral.* — Es un hecho que todos los Hombres que están suficientemente desarrollados experimentan en su Conciencia un mandamiento absoluto: «haz el Bien, evita el Mal»; más aún, experimentan que este mandamiento no tendría ningún sentido si no pudiese elegir entre Bien y Mal, es decir, si «no pudiese hacer nada para modificar *la resultante* de los impulsos hacia uno u otro lado»; y que, por contrario, este mandamiento absoluto tiene perfecto sentido precisamente «*porque en algo* puede hacer un Bien o dejar de hacerlo, hacer un Mal o dejarlo». Luego este hecho, base de la experiencia moral, sin el cual el Hombre no sería Hombre, sino una bestia; con el cual se percibe capaz de influjo determinante, demuestra que tiene Libertad.

5. Resumamos en forma el enunciado de las Demostraciones anteriores:

Aquel ser *a)* cuya *Experiencia propia* le manifiesta que a veces tiene «dominio activo» sobre su Elección; *b)* cuya *Naturaleza Racional* puede presentarle su objeto «indeter-

minado» entre varios extremos posibles, ninguno de los cuales «adecua» la capacidad apetitiva de su Voluntad ; *c)* cuyas convicciones están corroboradas por el *consentimiento universal* de toda la Humanidad cuando habla sobre lo que capta en sí ; *d)* cuya Libertad, no ilusoria, sino real, es condición indispensable para que tenga sentido un *Mandamiento moral absoluto,* que en sí mismo percibe tiene sentido = es un ser dotado en las debidas circunstancias de Libre Arbitrio.

Pero el Hombre = es aquel ser *a)* cuya Experiencia propia, *b)* Naturaleza Racional, *c)* consentimiento con toda la Humanidad, *d)* cuyo Mandamiento moral de la Libertad, se dan.

Luego el Hombre = es un ser dotado en las debidas circunstancias de Libre Arbitrio.

Complemento doctrinal.

770 1. Los Autores tomistas suelen formular así la *manera* según la cual se da el Ejercicio de la Libertad : «La Voluntad sigue al Entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un Bien que sacia por completo el Apetito ; pero elige libremente entre los diversos Bienes a ella propuestos como apetecibles por un juicio reformable. Le Elección sigue, pues, al último juicio práctico ; pero *es la Voluntad quien hace que éste sea el último*» (*Las veinticuatro tesis tomistas,* n. XXI ; el subrayado es nuestro).

Como es obvio, está muy bien expresada la Doctrina sobre la Libertad. Sólo ocurre completar este enunciado con las siguientes reflexiones : cuando la Voluntad *hace* que «este» juicio práctico sea el último, este «hacer» o esta «Acción», ¿es necesaria o es libre? No puede decirse que sea necesario el hacer que precisamente «este» sea el último, pues no habría Libertad ; si es libre este hacer que «tal» sea el último y no otro, no hay que poner para explicarlo otro juicio previo sobre cuál elegirá como «último», pues se

seguiría un proceso al infinito; por consiguiente, cuando «hace que éste sea el último» lo hace con un *dominio activo sobre su Acto,* es decir, autoconsciente de posesión, o sea con un *juicio concomitante,* según explica Suárez, y nos parece más probable.

2. También se ve por lo dicho que es muy grande en el Hombre la interacción entre Voluntad y Entendimiento. En efecto, según hemos demostrado, influye la Voluntad en la «Certeza libre» (nn. 242-250); por consiguiente, mucho más puede influir en casos en que no se llegue siquiera a Certeza, sino a apreciaciones de mayor o menor probabilidad, o a disposiciones de las que se seguirá; de suerte que si bien es costumbre decir: «el Hombre es hijo de sus ideas», también se podría añadir: «las ideas son hijas del Hombre» (en cuanto puede libremente influir en *cierta* medida en ellas), y entonces mediante sus ideas, que en sí ha estructurado lentamente, conscientemente (quizá pecando contra la luz, o quizá siéndole fiel), por fin mediante estas ideas, su proceder de Hombre será hijo de ellas.

Ahora bien, esta verdad que está patente ante la observación psicológica y ante los escritores y novelistas más penetrantes en el psiquismo humano, corrobora fuertemente esta tesis de la Libertad.

3. Es preciso asimismo notar que cuando el Hombre estructurándose se ha «fijado» en una disposición, puede suceder que de ella nazcan impulsos a los cuales ya tenga la costumbre de no resistir. Entonces sería equivocado si, v. gr., se observase por psicoanálisis que el Hombre no resiste a tales impulsos subconscientes, inferir de ahí que no se da Libertad. Se da, pero no absoluta, sino limitada; y en este caso por cierto es el mismo Hombre quien libremente se la ha limitado con su proceder.

4. Por decir que el Hombre tiene un poder «muy grande» para estructurarse a sí mismo, tampoco decimos que este poder sea «total». Por ejemplo, un muchacho de quince años tiene abiertas ante sí (dado su temperamento; prescindo ahora de considerar circunstancias ambientales) tres posibilidades de estruturación futura: podrá ser gran

político — o ser hombre de negocios — o ser un gran misionero, santo. Quizá no estaban sus posibilidades en otra tríada, como la de ser, por ejemplo, trapense — o bien un gran artista — o bien organizador ; pero dentro de la gama que se le ofrecía, dado su temperamento, era muy grande el poder electivo y autoformador de que disponía. No puede el escultor sacar de una madera de olivo una imagen, del mismo modo que de una madera de haya o de pino ; pero si procede como buen artista o como mal artista, dentro de la madera que le es ofrecida tiene muchas posibilidades, ya buenas, ya malas. El Hombre recibe al nacer un «temperamento» ; es ésta su madera que ha de labrar. Pero con el influjo de su Libertad (naturalmente apelando a ideas ; apelando también a lo que nos enseña la Teología sobre la gracia, etc.) podrá estructurar aquel «temperamento», formando lo que será su futuro «carácter».

Objeciones.

771 1. Si hay impulsos subconscientes (como manifiesta el Psicoanálisis) el Hombre no es libre. Pero hay tales influjos subconscientes. Luego no es libre.

Resp.: Dist. la *Mayor* : no es libre con una Libertad *total* de absoluta indiferencia, lo *Concedo* ; no es libre con una libertad *verdadera, pero limitada, Subdist.* : no es libre algunas veces, en casos patológicos en que no queda posibilidad de juicio indiferente, lo *Concedo* ; nunca lo es, lo *Niego.*

2. Si en el estado post-hipnótico el Hombre se cree libre y no lo es (sino obedece al mandato hipnótico), no es libre cuando se juzga tal. Pero sucede así. Luego no es libre cuando se juzga tal.

Resp.: Dist. la *Mayor* : Si en el estado post-hipnótico *no siempre* obedece al mandato anterior (así sucede : «no siempre» obedece ; v. gr., si aquello repugnaba a sus determinaciones firmes y entonces se pone a razonar sobre ello), lo *Niego* ; si supusiéramos que obedeciese siempre,

Subdist.: no sería libre con Libertad *total* o exenta de todo influjo (como lo hay de las circunstancias ambientales, de las pasiones, de la conducta pasada, etc.), lo *Concedo*; con Libertad verdadera, pero limitada, de nuevo *Dist.*: en caso de que a veces se perciba conscientemente activo para poder decidir hacer o no hacer aquello, entonces no es libre, lo *Niego*; en caso de que no perciba esta disposición por proceder mecánicamente según los influjos que recibe; o en caso de que no sea capaz de percibirse con indiferencia activa de dominio sobre su Acto, lo *Concedo*.

3. Si aparece ante el Entendimiento un Bien como de mayor peso, entonces ha de seguir la Voluntad lo que manifiesta el Entendimiento. Pero aparece así. Luego ha de seguir la Voluntad lo que manifiesta el Entendimiento.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si la Voluntad no tuviera en sí el poder de influir sobre el Entendimiento para que «*otro* le parezca de mayor peso»; ni el poder de hacer que lo que «*objetivamente* era mayor Bien», no sea «subjetivamente *su* mayor Bien, por complacerse en ello con dominio activo», lo *Concedo*; si tiene en sí esta doble capacidad, lo *Niego*.

4. Si es irracional que el Hombre elija un Bien ínfimo en vez de un Bien inmenso, no es libre para elegir el Bien ínfimo. Pero es irracional que el Hombre elija un Bien ínfimo en vez de un Bien inmenso. Luego no es libre para elegir un Bien ínfimo.

Resp.: Dist. la *Mayor*: en caso de que el Bien inmenso fuera capaz de adecuar toda su capacidad apetitiva y se le ofreciera presente intuitivamente, lo *Concedo*; si sólo fuera mayor Bien sin adecuar su capacidad apetitiva, o no se le ofreciera presente intuitivamente, mientras que el ínfimo se le presentara como presente o inmediato, *Sudist.*: si puede hacer que sea «*su* mayor complacencia, y por tanto su mayor Bien» aquello que «objetivamente» para otros no lo sería, es irracional, lo *Niego*; si no debería hacer que sea «*su* mayor Bien», entonces es irracional que lo haga, de nuevo *Dist.*: y, sin embargo, la deficiente Perfección del Hombre es tal, que de hecho a veces es capaz de cometer esta irracionalidad (como pasa cuando comete el pecado),

eligiendo tal Bien ínfimo, lo *Concedo*; de suerte que de hecho no pueda cometerlo, lo *Niego*.

5. Aquello que una ley estadística muestra se elige siempre, es necesario, luego no es libre. Pero muchas cosas en que el Hombre cree ser libre son aquello que una ley estadística muestra se elige siempre. Luego muchas cosas en que el Hombre cree ser libre son necesarias, luego no es libre.

Resp.: Dist. la *Mayor*: es *físicamente* necesario, lo *Niego* (hasta que se demuestre); es *moralmente* necesario (por tanto, con una Necesidad que nace de la «gran dificultad»; y tal que no impide que el Hombre pueda poner los medios para que desaparezca esta moral necesidad, y por tanto que hace que su Libertad sea verdadera, pero limitada), lo *Concedo*; Transmito la *Menor*; de igual modo *Dist.* el *Consiguiente*: son necesarias con necesidad física, lo *Niego*; con necesidad *moral* (sobre la cual puede él actuar para disminuirla o quitarla), lo *Concedo*.

TESIS 4.ª: EL ALMA HUMANA ES, POR SU MISMA NATURALEZA, INMORTAL

Nexo con las tesis precedentes.

772 Después de haber examinado las razones que hay para afirmar que el Hombre está dotado de Alma Espiritual; y después, las que hay para admitir que también tiene Libre Arbitrio, espontáneamente culmina la Psicología en la Conclusión que se sigue de las dos anteriores: luego es Inmortal.

1. En efecto, si ya examinando los *Actos* patentes en la Vida cognoscitiva y volitiva del Hombre, tuvimos que reconocer que su contenido desbordaba completamente todo el ámbito de lo material, esta afirmación quedó corroborada con la Libertad: proceder con Conciencia de poner activamente el último determinante de la Elección, *manifiesta también* la Naturaleza espiritual de los Actos del psiquismo superior, cuyo contenido y producción es intrínsecamente independiente de la Materia.

2. De la afirmación referente a la Existencia de tales Actos independientes de la Materia en su contenido y en el modo de producirse, se pasa necesariamente a afirmar que *hay un Principio substancial,* cuyo ser es intrínsecamente independiente de la Materia, radicalmente superior a ella.

3. De ambas afirmaciones brota ahora con espontaneidad la afirmación objeto de la presente Tesis : si hay un Principio substancial que en su ser es intrínsecamente independiente de la Materia y superior a ella, *también puede existir* independientemente de ella.

4. Una vez se ha admitido la sobrevivencia, la última inferencia, desde la sobrevivencia a la Inmortalidad, es obvia.

Estado de la cuestión.

1. Hemos observado en la Tesis precedente (n. 761) que es una persuasión de la Humanidad a través de los siglos, y sin ceñirse a una determinada raza, o civilización o región, que el Hombre está dotado de Libre Arbitrio, a lo cual no obsta que por principios falsos, ya religiosos, ya filosóficos, en ciertas circunstancias lo hayan negado, pues siempre, en cuanto el Hombre podía sustraerse a ellos, manifestaba de nuevo su persuasión natural.

También podríamos decir ahora que es una *íntima persuasión de toda la Humanidad, que no todo acaba con la Muerte,* sino que hay una sobrevivencia, aunque no lleguen a conocer con perfecta claridad, exactitud y unanimidad en qué consiste y hasta qué límites se extiende. Para advertirlo bastarían los datos de la Antropología sobre el culto a los muertos, patentes en los más remotos vestigios de la Humanidad. Pero no sólo la convicción de una sobrevivencia del Espíritu a la muerte es manifestación de la Humanidad en general, sino también testimonio reiterado de los pensadores más preclaros que a través de los siglos han ido expresando la misma convicción.

2. Esta convicción tan honda, tan universal, tan constante, forma también parte de la Fe religiosa. La Religión

Católica enseña como verdad de Fe que el Alma humana es inmortal, según se puso de relieve con ocasión del renacentista PEDRO POMPONAZZI (1462-1525), Profesor en las Universidades de Padua, de Ferrara y de Bolonia, el cual, en el ambiente del neo-aristotelismo renacentista, se dejó influenciar por la interpretación que sobre Aristóteles daba Alejandro de Afrodisia ; y en consecuencia publicó en Bolonia, en 1516, la obra *De immortalitate animae*, en que afirmaba que el Alma humana es mortal ; pero al ver la oposición de que sería objeto apeló a la teoría averroística de la doble verdad, para afirmar que no siendo verdad para la Filosofía, la Inmortalidad del alma, sin embargo lo era para la Fe. Contra esta crisis renacentista reaccionó la Iglesia en el Concilio V de Letrán con estas palabras : «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el Alma intelectiva es mortal o que es una sola en todos los Hombres» (*Denz.*, ed. 30.ª, Barcelona, 1955, n. 738).

3. No obstante, la Filosofía puede demostrar que el Alma humana es naturalmente inmortal, no por apelar a una fusión panteística en el Todo, o idealística en un monstruoso «super-yo transcendental», sino la inmortalidad «personal» : esta inmortalidad es la que es Término del deseo innato de todo Hombre a la Felicidad, y por tanto a la perduración en el ser ; pero esta manifestación teleológica coincide con lo que también sabemos sobre la misma Naturaleza de la Substancia espiritual, y de la actividad que le es propia, la cual rebasa totalmente el orden de la Materia, y de lo que ejerce cuando es Coprincipio de la Sensación.

Con frecuencia los que se han opuesto a la Demostración racional de la Inmortalidad lo han hecho porque no concebían *qué actividades podría tener el Alma separada del Cuerpo*, al estar por lo mismo privada de los Sentidos corporales. Pero esto es un engaño semejante al de los niños que imaginan que sólo es claro y evidente aquello a que están acostumbrados a ver siempre : ahora, mientras está nuestra Alma unida substancialmente a la Materia corporal, y por tanto con estricta dependencia de la Materia, necesita intrínsecamente de los órganos corpóreos para ejercer los Actos de los

Sentidos (n. 757); y hasta para ejercer los Actos propios espirituales de Pensamiento, Volición y Sentimiento espiritual depende, «extrínsecamente», del concurso del Cerebro y de la Imaginación (nn. 752, 2; 756); por tanto concedemos como evidente que el Alma separada no puede ejercer los Actos de los Sentidos y que los espirituales no podrá ejercerlos «de la misma manera». Pero precisamente porque no estará, como ahora, atada a la Materia, podrá con soltura inmensamente mayor ejercer *los suyos propios*.

A aquellos a quienes les parece ser muy claro que ahora el Alma con el concurso de la Materia pueda «ver, oír, oler, gustar, tocar», pero no ven claro (y por tanto ponen en duda o niegan) qué conocerá el Alma sin la Materia, hay que decirles que de ninguna manera es claro, sino oscuro, muy oscuro, por qué razón el Alma unida al Cuerpo «ve» u «oye»; y que si parece esto muy claro a su candidez es simplemente porque «siempre lo han visto así»; lo cual ante la Filosofía no es ninguna razón. En cambio la Filosofía deduce que así como el Alma espiritual hasta unida a la Materia, a pesar de ello puede ser Coprincipio de operaciones que ahora nos parecen tan claras como la de «ver», mucho más podrá ejercer otras propias siendo de una Naturaleza tan inmensamente superior el Espíritu respecto de la Materia, operaciones proporcionadas a su estado de entonces, como son las del Conocimiento, Apetición y Sentimiento espirituales. Es verdad que aun entonces quedará el Alma con intrínseca ordenación a la Materia a cuya información está inclinada; pero esto no quita que en el estado de separación pueda ejercer las operaciones propias de la Substancia espiritual.

4. No se requiere, pues, para lo que defendemos en esta Tesis, que haya continuidad en las mismas operaciones, es decir, ni para las Sensibles, que no ejercerá, ni para ejercer del mismo modo las Intelectuales, pues no necesitará de dependencia extrínseca de la Materia; sino para otras estrictamente espirituales. Pero se requiere que haya «continuidad en el yo psicológico», es decir, que los Actos de Conciencia con que ahora cada uno atribuye a su propio yo, como a centro ontológico substancial, todo lo suyo, se reco-

nozcan y recuerden como prolongando el mismo yo que antes estaba incorporado. Pero para ello basta que las especies inteligibles (las cuales, como espirituales, son indestructibles, según observa a propósito Santo Tomás) se conserven, dando esta continuidad psicológica, es decir, de la Conciencia personal.

Nociones.

774 1. *Inmortal.* — Se dice de aquel cuya Propiedad es excluir la Muerte; pero envuelve en sí la noción de perduración en la Existencia, la cual se sobreentiende, aun sin expresarla de propósito, porque para el Viviente dejar de vivir es no existir.

La noción de «Inmortal» importa en el Sujeto a quien se atribuye no sólo la de que «de hecho» no muera, sino la de que «no pueda morir» o «exigencia» de no morir.

2. Esta exigencia puede darse de tres maneras:

Inmortalidad gratuita es aquella exigencia de no morir que proviene de una *concesión gratuita.* Así, v. gr., el Hombre, que es por su misma Naturaleza mortal, en cuanto compuesto de Materia y Espíritu, tuvo gratuitamente concedida por Dios la Inmortalidad a sus primeros padres.

Inmortalidad esencial es aquella exigencia de no morir que proviene de la misma *Naturaleza.* Así, v. gr., el Alma humana, por ser Substancia espiritual, es por su misma Naturaleza Inmortal.

Inmortalidad esencial es aquella exigencia de no morir que de tal manera brota de la Esencia de un ser, que su opuesto importe contradicción; y por tanto es absolutamente imposible que no se dé. Sólo Dios, como ser Necesario (n. 683), tiene Inmortalidad esencial.

3. *Muerte* es corrupción, o cesación de Vida, o de Existencia, de un ser Viviente.

La Corrupción puede ser impropiamente tal (se llama Aniquilación) y propiamente tal.

Corrupción impropiamente dicha, o Aniquilación, es la

destrucción de una Substancia existente, sin que quede ningún Sujeto de ella.

Corrupción propiamente dicha es la destrucción de una Substancia existente, de suerte que quede algún Sujeto de ella.

La Corrupción propiamente dicha puede ser «por sí» o bien «accidental» («per se» o «per accidens»).

Corrupción «por sí» consiste en la destrucción de un *Todo* por *separación* de sus Partes.

Corrupción «accidental» consiste en la destrucción de una *Forma* (ya accidental, ya substancial) por la mala disposición, o destrucción, *del Sujeto que la sustentaba, o al cual inhería*, dependiendo intrínsecamente de él (véase lo dicho en los números 452 a 454).

4. Si consideramos un Sujeto con una *Forma accidental*, v. gr., una masa de cera con una figura o forma que hemos modelado, esta Forma se destruye o bien porque pongamos en el mismo Sujeto otra Forma (que al ser incomposible con la anterior, la expulsa), o bien porque el Sujeto mismo a que inhería tome una disposición mala para sustentarla (v. gr., si la cera se vuelve líquida al calentarla), o bien porque el mismo Sujeto o Todo en que inhería se destruya por separación de sus Partes (v. gr., si resuelvo la Cera en sus Cuerpos químicos elementales o simples). Esta es la destrucción «accidental» que se da en los Accidentes.

Si ahora, en cambio, consideramos un Sujeto existente como *Substancia completa, o Todo «por sí»*, puede perecer por separación de sus Partes, ya esenciales (materia y Forma), ya integrales, o sea desmenuzándolo (a lo cual se seguirá la separación de sus Partes esenciales). Esta es la destrucción «por sí» que se verifica en el Todo que forma una Substancia completa. No obstante, si perece así el Todo, consiguientemente también perece (con destrucción «accidental») la Forma substancial material, si la había (es decir, en el caso del Inorgánico, del Vegetativo, del Animal); y también las Formas accidentales, lo cual no obsta a que se eduzcan por lo mismo otras, radicadas en los nuevos Sujetos de inhesión.

Ahora bien, el Alma de los Animales, por ser material (lo mismo que la de los Vegetales, n. 738; y el Principio substancial de los Inorgánicos, n. 733), perecen «accidentalmente» al separarse de aquel Sujeto que *las sustentaba*, cuando ellas lo informaban. Pero el Alma humana, precisamente por ser «intrínsecamente independiente» de la Materia en su ser y en su operar, no estaba sustentada por la Materia, sino que *sólo la informaba* para constituir con ella el Compuesto «Hombre»: por tanto el Alma humana no desaparece «accidentalmente» al separarse de la Materia; ni «por sí», aunque el Hombre, o Todo formado por ella, perezca con la separación de sus constitutivos esenciales, Alma y Materia.

5. Tratamos en la Tesis de la Inmortalidad *personal* (no de la ficción de los panteístas, que sería una inmersión en un Todo anónimo que borraría toda Conciencia personal); de la Inmortalidad *física* (no de la metafórica de los materialistas, que sería una mera pervivencia en el recuerdo y alabanza de los Hombres); de la *Inmortalidad individual* (no de la perduración de la Especie, en cuanto se dice que un Viviente perdura en sus descendientes).

Diversas doctrinas.

775 A) *La tendencia racionalista*, si es *materialista*, niega la Inmortalidad personal, porque ni siquiera admite la realidad del Espíritu; si es *idealista*, niega la Inmortalidad personal porque admite un solo Espíritu o Todo panteístico. Esto en los Autores que son consecuentes hasta el fin en su dirección racionalística, v. gr., los que hemos citado antes, a propósito de la Espiritualidad del Alma (véase n. 753, *A*).

Leibniz admite que todas las Mónadas (no sólo el Alma humana), así como fueron concreadas simultáneamente, todas son en sí inmortales, lo cual es obvio si las hace todas simples y conscientes; pero entonces no se ve por qué no las hace a todas estrictamente espirituales, es decir, cómo no señala una diferencia meramente accidental entre seres Inorgánicos y Vegetales, entre éstos y Animales, entre éstos y el Hombre,

y prolongando sus Principios, hasta con riesgo de caer en un panteísmo. En este caso el racionalismo no niega la Inmortalidad, pero con gran riesgo de panteísmo. En cambio, B. DE ESPINOSA (1632-1677) cayó en el panteísmo, que Leibniz calificó de «filosofía detestable», ya que él era sincero creyente en Dios y en Jesucristo, como protestante de la confesión de Augsburgo.

B) *La tendencia empirista* suele inclinarse al *agnosticismo* y por tanto suele propender a negar, o a dudar, de las Demostraciones racionales de la Inmortalidad, como vimos acerca de P. POMPONAZZI, que interpreta a Aristóteles en sentido más empirista (en cuanto al Entendimiento «pasible») y más racionalista o panteísta (en cuanto al «Agente») (n. 753, *C*), lo cual también se atribuye a AVERROES (1126-1198).

Es interesante el caso de E. BERGSON (1859-1941), el cual, oponiéndose a KANT (afirmaba la Inmortalidad sólo por la Razón Práctica, no como demostrable especulativamente, sino como «postulada» prácticamente) y oponiéndose a los mecanicistas como SPENCER, admitió la realidad del Espíritu ; pero como no llegó a tener un método metafísico, sino que quedó en un plano casi experimental o casi positivo, sólo llegó consiguientemente a afirmar la «sobrevivencia» del Alma. Dice así : «Ahí está un cerebro que trabaja. Ahí está una Conciencia que siente, que piensa y que quiere. Si el trabajo del Cerebro correspondiese a la totalidad de la Conciencia, podría seguir el destino del Cerebro y entonces la Muerte podría acaecer como fin de todo ; por lo menos la experiencia no diría nada en contra, y el filósofo que afirma la Sobrevivencia estaría reducido a apoyar su Tesis sobre alguna construcción metafísica, cosa generalmente débil. Pero si, como hemos ensayado de demostrar, la Vida mental *rebasa* la Vida cerebral, si el Cerebro se limita a traducir en Movimientos una partecita de lo que pasa en la Conciencia, entonces la Sobrevivencia se hace tan verosímil que la obligación de la prueba incumbirá a aquel que la niegue, más que al que la afirma ; porque la única razón de creer en una extinción de la Conciencia después de la Muerte es que vemos al

Cuerpo desorganizarse, y esta razón no tiene ningún valor si la independencia de la casi totalidad de la Conciencia, respecto del Cuerpo, es ella misma también un hecho que uno comprueba» («La Conscience et la Vie», conferencia en Birmingham, el 29 de mayo de 1911, publicada en *Hibbert Journal*, octubre de 1911, e integrada, con otros estudios, en el tomo *L'Energie spirituelle. Essais et conférences*, edic. París, 1944, págs. 58-59).

Se puede citar a MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936) como dato curioso más que filosófico, porque propiamente no da ninguna Demostración, ni sistematización, sino sólo manifiesta un impulso emotivo, consecuencia del racionalismo metódico y feroz con que empezó, y que le hizo caer en un escepticismo total y trágico, del cual intenta escapar mediante arranques emotivos y sentimentales, que no pueden convencer a nadie. Su crítica racional de las Demostraciones de la Inmortalidad es tan sumamente endeble y superficial, que no resiste el más ligero examen, y por tanto no ofrece interés. Es, en cambio, curioso como exponente de la mentalidad del ambiente del «modernismo» de principios de siglo (muy influenciada por Kant, y en él también por Kierkegaard, protestante), según la cual intenta remontar por el Sentimiento de la Vida (como si fuera a modo de Razón Práctica) el agnosticismo especulativo o irracionalismo en que cayó. Dice así: como quien «no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma, ya sabe el lector que en adelante me siga que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero *fundadas en sentimiento*. Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, *lo que es independientemente de nosotros*, fuera de nuestra lógica y de nuestra cardíaca, de eso: ¿quién sabe?» (*Sentimiento Trágico*, cap. VI, al final. Los subrayados son nuestros).

C) Todos los grandes filósofos que patrocinan una tendencia moderada, empírico-racional, suelen admitir no sólo la Inmortalidad, sino nuestra capacidad de demostrarla ra-

cionalmente. Con toda claridad PLATÓN; también ARISTÓTELES, aunque ha habido ambigüedad y dudas sobre su pensamiento, especialmente al interpretar un pasaje ambiguo del *De Anima*, en que probablemente se refiere a que es corruptible el principio «imaginativo» o «Pasible», que han confundido con el «Posible» o «intelectivo»; los *Neoplatónicos*; muchos filósofos de orientación espiritualística, como F.-P. MAINE DE BIRAN (1766-1824) y F. RAVAISSON (1813-1900); todos los *Escolásticos*.

No obstante ponen en duda no el hecho mismo de la Inmortalidad personal del Alma humana, sino su *estricta Demostración* racional o filosófica (que les parece sólo muy probable filosóficamente, sin llegar a estricta Certeza), JUAN DUNS ESCOTO, O. F. M. (1266-1308), cuyas son estas palabras: «nec posse ad id confirmandum afferri rationes demonstrativas et necessarias, sed solum probabiles», «que no pueden para confirmarlo aducirse razones demostrativas y necesarias, sino sólo probables» (*In 4 Sent.*, d. 43, q. 2), y el Cardenal T. DE V. CAYETANO, O. P. (1469-1534), el cual, sin embargo, en algunos sitios (*Com. a la Suma*, I, 75, 6) refuta a Escoto y parece atribuir fuerza plenamente demostrativa a las pruebas racionales de la Inmortalidad; pero en otros sitios (*Comentario a la Carta a los Romanos*, 9) no parece apreciarlas tanto. Pero de la plena demostrabilidad filosófica de la Inmortalidad del Alma humana, hoy día ya no se duda entre los filósofos escolásticos.

Grado de certeza.

Dejando aparte la Teología, cuya doctrina sobre este punto no nos toca a nosotros exponer, damos como filosóficamente cierto no sólo la Inmortalidad del Alma humana, sino también que puede demostrarse como Cierta filosóficamente.

Demostración.

777 1. Ante todo hay que notar que las mismas Demostraciones de la Inmortalidad del Alma pueden presentarse de varias maneras, y es indispensable conocer qué se pretende demostrar, para advertir el alcance de la Demostración. Nosotros las presentamos a base de dar *dos pasos*: el primero sólo pretende demostrar que el Alma del Hombre *por su misma Naturaleza* es Inmortal: por tanto no tocamos el caso de «un, tal» Hombre singular cuya Alma no será aniquilada por Dios; *ulteriormente* se dará el segundo paso para tratar de este caso que ya no se refiere a la Inmortalidad natural del Alma del Hombre como tal, sino a la de cada individuo en particular.

La razón de este proceder es que la Demostración de que el Alma por su misma Naturaleza es Inmortal, es de una Evidencia estricta. Pero no siendo tan grande la Evidencia del segundo paso, si los mezclamos, la nubecilla del segundo afectaría indebidamente la claridad del primero.

2. *Demostración por la Espiritualidad del Alma.* — Hemos demostrado que el Alma humana es Substancia Espiritual, que en su «operar» se manifiesta intrínsecamente independiente de la Materia y por tanto también «en su ser» (n. 756), porque la desborda completamente (n. 755); y esto es lo que queríamos expresar al decir que es «Substancia Espiritual».

Por consiguiente: *a)* No puede perecer por *Corrupción «accidental»*, como se corrompen las Formas accidentales, o las Formas substanciales que son, v. gr., el Alma de los Animales, las cuales, siendo intrínsecamente dependientes de la Materia, al fallar ésta, también perecen las Formas que inherían o que se sustentaban en ella o en el Todo substancial (nn. 452, 598, 741, 747), antes bien, es Substancia intrínsecamente independiente de la Materia.

b) No puede perecer por *Corrupción «por sí»*, pues siendo Substancia espiritual es simple, y por tanto no puede morir como el Hombre, por separación de sus componentes;

ni tiene partes integrales (es decir, yuxtapuestas extensamente), ni Esenciales (Materia y Forma, como el Hombre).

Es verdad que algunos antiguos Escolásticos, de quienes ya hicimos mención (n. 752, 5), sostuvieron que tenía en su Esencia una composición hilemórfica; pero esto es enteramente gratuito, y por tanto no hay que detenerse en su refutación, porque no basta una «suposición» desprovista de toda prueba (aunque fuera inteligible, lo cual aquí también es dudoso) para que hayamos de refutarla, si no se ha probado. Pero además, hasta dejándola pasar, no obstante no debilita en nada la Demostración de la Inmortalidad Natural del Alma dada por *esta prueba* (evidentemente menos aún la de las otras); en efecto, si no hay *Principios Naturales* capaces de hacer tal División o separación entre estas dos Partes (como hacemos en las Substancias corpóreas por medio de un Agente mecánico, o físico, o químico) no se puede perpetrar la División de esta hipotética Unión substancial dentro de la Esencia del Alma; ni tampoco puede sobrevenir, como en el Hombre, por razón del Cuerpo Material, *que se debilite orgánicamente*. Es verdad que el Alma separada conoce, pero por el sólo hecho de conocer no adquiere en sí Principios opuestos de destrucción, según observa Santo Tomás: «Hasta concediendo que el Alma estuviese compuesta de una Materia y de una Forma, como algunos dicen, todavía sería preciso afirmar que es incorruptible»; y da la razón: «Lo que en ella se recibe se recibe *sin contrariedad*; porque hasta las nociones de los *contrarios* no son en el Entendimiento *contrarias*, sino que hay *una* Ciencia de los contrarios; es, pues, imposible que el Alma intelectiva sea corruptible» (I.ª, q. 75, a. 6, *c*).

c) No puede perecer por *Corrupción «impropia» o aniquilación,* porque sólo Dios puede aniquilar, y Él no aniquilará. Sólo Dios: pues todas las otras Acciones de los Cuerpos del Cosmos tienden a actuar sobre un Sujeto, descomponiéndolo y obteniendo con ello «algún» elemento; pero sobre el Espíritu esto no se puede hacer, ni sería aniquilarle, sino que sería «Corrupción por sí» o «accidental». Pero Dios no aniquilará el Alma, *en cuanto Alma* (según lo que hemos

observado antes en el n. 1), pues quien crea una Naturaleza se atiene a los mismos Principios intrínsecos que Él ha puesto, obrando según lo que ellos son y piden. Si por sí mismos son Inmortales, se ha de seguir la Inmortalidad.

778 3. *Demostración por la ordenación teleológica a la Felicidad y a la Perennidad requerida para ella.* — Ya conocemos, por el Principio de Finalidad (n. 562), que es contradictorio poner un Agente completamente indeterminado en cuanto a la especificación del Término de su Acción; ha de tener una «cierta conexión», tal que evite la contradicción de una Perfección superior o sin Razón Suficiente, como sería si alguien dijese, v. gr., que de una Materia enteramente ciega pudiese educirse un Efecto inteligente sin preordinación natural, o que de un ser material puede educirse un Acto espiritual, o que de un ser espiritual puede educirse un Acto material. Tiene, pues, todo Existente una intrínseca ordenación a un Término, es decir, es capaz de actuarse a sí mismo en conexión a él; de suerte que así como de la *operación* hemos deducido cuál es la Perfección de un *ser*, viceversa, de la Perfección de un *ser* podemos deducir (dentro de ciertos límites, que dejen lugar a la indeterminación de la Libertad, de lo contigentemente posible, de lo cualitativamente opuesto a una determinación estricta), podemos deducir, dentro de «ciertos límites», cuál será el género de operación.

Ahora bien, es tal el Alma espiritual, que así como está intrínsecamente capacitada para la Inmortalidad, porque es espiritual y simple (lo hemos visto en el número anterior), así también *lo está en su operar*, como manifiesta por su *conocer* y por su *apetecer*. Por esto señala Santo Tomás que los Animales, así como no pueden conocer la Vida más que «en cada momento particular», tampoco pueden apetecerla más que «para cada momento inmediato» (de lo cual son *constitucionalmente* capaces), pero no pueden ni conocer ni apetecer algo que transcienda esta limitación o sucesión temporal con un salto que niegue los límites y conozca el «siempre» con la «Felicidad plena»: «Es preciso hallar esta diferencia en aquellos en quienes hay el deseo de existir junto

con su conocimiento, a saber, de suerte que aquellos seres que no conocen el existir más que *como de ahora*, desean existir *como ahora*, pero no *siempre*, porque *existir siempre* no lo aprehenden ; es verdad que desean, sin conocerlo, la perduración perpetua de su Especie, porque la Potencia de engendrar que sirve para eso les está dada previamente y no procedente de su Conocimiento ; pero aquellos seres que conocen y aprehenden el mismo *existir siempre*, lo desean con un deseo natural. Pero esto es lo que atañe a todas las Substancias espirituales. Por consiguiente todas las Substancias espirituales con un deseo natural apetecen *existir siempre* ; luego es imposible que perezcan» (*C. Gentes*, II, 55, «Praeterea, Impossibile»).

Más brevemente lo expresa así el mismo Santo Tomás : «Es imposible que un *Apetito natural* sea engañoso [por el Principio de Finalidad antes aludido]. Pero el Hombre *naturalmente* apetece permanecer siempre ; lo cual se patentiza por cuanto *ser* es lo que es apetecido por todos ; pero el Hombre, por su Entendimiento, aprehende ser, no sólo *de ahora*, como los brutos animales, sino *sin más*. Por consiguiente alcanza la perpetuidad según su Alma, con la cual aprehende el ser *sin más* y según *todo tiempo*» (*C. Gent.*, II, capítulo 79).

Con otras palabras : si un ser *constitucionalmente* es «A», también es capaz de «conocer» constitucionalmente «A», y por tanto también de «apetecer» constitucionalmente «A» ; por tanto manifiesta una Naturaleza de Perfección proporcional a «A» ; luego el Hombre, que *es* constitucionalmente capaz de *Conocer* la Inmortalidad y de *apetecerla*, también *es* constitucionalmente capaz de *alcanzarla*.

Claro está que esto, ante todo demuestra que el Hombre en cuanto tal es Inmortal : no hablamos ahora de que, contrariando «accidentalmente» en un caso particular este deseo, no pueda Dios aniquilar un Espíritu, según hemos observado antes (n. 1), sino de lo que *como Hombre* de suyo es y de suyo alcanzará.

Ahora bien, que el Hombre apetece la Felicidad con un Apetito «natural», no meramente «elícito», u ocasionalmente,

sino como brote inmediato de su ser y de la Perfección de su ser, se manifiesta porque es un deseo *constante, universal y exigitivo*, es decir, no veleidoso.

Es evidente que la *manifestación* en cada momento de este anhelo íntimo de lo hondo del ser, depende de las circunstancias del Conocimiento en aquel momento. Así, por ejemplo, si un anciano está tan mal que ya su cuerpo no le sirve más que para sufrir, es obvio, ante todo, que no aspire a continuar en esta vida, sino que hasta desee morir, a fin de evitar el dolor presente; si por otra parte es un Hombre que no tiene creencias firmes en la Vida futura; o bien sí cree, pero tiene de ella una noción pobrísima, como de algo sin atractivo; o bien si la conoce, es de un modo puramente especulativo y frío, mientras le está presente su vida actual, entonces aquel Conocimiento quedará como inoperante. Pero apenas se le presentase aquella idea de la perduración en la Vida del más allá de un modo realmente posible (v. gr., como se da en la contemplación mística), inmediatamente saltaría con ímpetu incoercible la chispa de la apetición de una Vida feliz sin fin.

Obsérvese un punto interesante, como confirmación: hasta los filósofos que niegan la Inmortalidad (o parecen negarla, por lo menos) reconocen el anhelo fundamental del Hombre a la perduración, porque se angustia si piensa en la Muerte o Nada. Así, v. gr., M. HEIDEGGER (1889), afirma que el Hombre es «Sein zum Tode», «Ser para la Muerte» (*Sein und Zeit*, 4.ª edic., Halle, 1935, 2.ª Sección, cap. 1.º, págs. 235 y sigs.); pero por ello esencialmente se angustia: «In ihr [Angst] befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz»; «en la Angustia se halla el Ser Humano ante la Nada de la posible Imposibilidad de su Existencia»; «Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst»; «el Ser para la Muerte es esencialmente Angustia» (Ibíd., § 53, pág. 266). Ahora bien, esto es absurdo: si estuviera hecho para la Muerte, no se angustiaría ante la Muerte; la angustia ante la Muerte tiene como correlato una cierta proporción a superarla: proporción precisamente correlativa *al modo* de esta Angustia, es decir, según

el modo negativo de la Aspiración positiva o innata a la Felicidad e Inmortalidad.

779 4. *Demostración por la Sanción del Orden moral.* — El Hombre *experimenta* en su Alma una Ley *absoluta* que le ordena : «haz el Bien, evita el Mal». No sólo experimenta esta Ley, sino que también *experimenta* que es *suprema*, es decir, que por la posesión de cualquier otro Bien quedará hecho «bueno» sólo «en cuanto a algo» («secundum quid»), v. gr., buen médico, buen pintor, buen filósofo, buen soldado, etc. ; pero por la sujeción a aquella Ley moral, o por su rebeldía a ella, quedará hecho bueno o malo «sin más», «sencillamente como Hombre» («simpliciter»), es decir, mal «Hombre», buen «Hombre».

Por otra parte, en Ética se demuestra que esta orden que el Hombre percibe en sí no es algo meramente biológico, mero «hecho», sino expresión de una Obligación moral dada por Dios.

Por consiguiente, si un Hombre, por obedecer a esta Ley, se inmola hasta perder la misma vida, o a privarse en ella de los Bienes que tienen algunos que por no obedecerle los alcanzan, es necesario que sobreviva al Cuerpo, para tener una sanción proporcionada a aquella Ley, la cual no era en él un simple estimulante vital (como el placer y el dolor de los Sentidos), sino aquello que percibía iba a hacerle bueno o malo *como Hombre*. Luego si sobrevive, sólo tiene Sanción proporcionada si consigue la Felicidad a que tiende lo más íntimo de su ser *como Hombre* : y la tiene sabiendo que no perecerá nunca. (Compárese lo que acabamos de decir con lo que se dijo antes en el n. 688 ; ahora bien, aquí esta prueba tiene muchísimo mayor fuerza que antes, porque *suponiendo ya demostrada la Existencia de Dios*, por Pruebas distintas de esta Prueba moral, se capta la exigencia absoluta de su cumplimiento).

780 5. *Demostración por el objeto del Entendimiento y de la Voluntad.* — Santo Tomás presenta esta prueba con las siguientes palabras : «Ninguna cosa se corrompe precisamente por aquello en que consiste su Perfección ; pues ambas direcciones son contrarias, a saber hacia la Perfección y hacia

la Corrupción. Pero la Perfección del Alma humana consiste en cierta abstracción del Cuerpo ; pues se perfecciona el Alma con la Ciencia y la Virtud ; pero según la Ciencia, tanto más se perfecciona cuanto más considera lo inmaterial [Leyes universales] ; y la Perfección de la Virtud consiste en que el Hombre no siga las Pasiones del Cuerpo, sino que las temple y refrene según la Razón. — Pero si alguien objetare que la Perfección del Alma consiste en su separación del Cuerpo sólo en cuanto a sus *actividades,* pero la Corrupción, en la separación en cuanto al *ser,* no responde convenientemente. Pues *la operación de una cosa manifiesta cuál es su Substancia y su mismo ser* ; porque cada uno opera según el ser que es, y la propia operación de una cosa sigue la propia Naturaleza de ella. Por consiguiente, no puede perfeccionarse la operación de alguna cosa, sino en cuanto se perfeccione su Substancia. Por tanto, si el Alma en cuanto a su operación se perfecciona dejando el Cuerpo y lo corpóreo, también su substancia no fallará en su ser por separarse del Cuerpo» (*C. Gentes,* II, 79).

También Suárez observa (según indicamos, n. 755, 3) que la enorme superioridad de los goces del Espíritu, que se dan en el Hombre, muestran que su Alma no depende del Cuerpo en lo más íntimo y típico suyo, en cuanto a su *ser* y en cuanto a su *operar.* Luego tampoco en su perduración.

6. Resumamos en forma, el núcleo central de las Demostraciones anteriores :

Aquel ser *a)* que es *intrínsecamente independiente de la Materia* en su ser y operar ; *b)* que manifiesta su intrínseca *proporción a la Inmortalidad por la tendencia* innata a ella ; *c)* que es portador de una *Ley moral dada por Dios, cuyo sentido exige sanción* ultraterrena e inmortal ; *d)* cuyas *operaciones espirituales* lo perfeccionan superando la Materia = está constitutivamente destinado a sobrevivir sin fin al Cuerpo.

Pero el Alma del Hombre es = aquel ser *a)* que es intrínsecamente independiente de la Materia en su ser y operar ; *b)* que manifiesta su intrínseca proporción a la Inmortalidad por la tendencia innata a ella ; *c)* que es por-

tador de una Ley moral dada por Dios, cuyo sentido exige sanción ultraterrena e inmortal; *d)* cuyas operaciones espirituales lo perfeccionan superando la Materia.

Luego el Alma del Hombre = está constitutivamente destinada a sobrevivir sin fin al Cuerpo.

7. Hasta aquí hemos demostrado que el Alma del Hombre es *constitutivamente* Inmortal; o sea que el Alma en cuanto a lo que es, *por sí misma* es Inmortal. Pero queda por probar que no sólo lo es el Alma como tal, sino también la de *cada uno*.

Ahora bien, este segundo paso es muy sencillo, supuesto el anterior. En efecto, si ya se ha demostrado que constitucionalmente es Inmortal, sólo podría dejar de serlo porque Dios aniquilase una alma determinada.

A) Hagamos, en primer lugar, la hipótesis de que un Hombre ha merecido conseguir la Felicidad a que aspira todo su ser, precisamente por la Naturaleza del Alma espiritual. Entonces sería contra la Santidad de Dios (que da la Sanción a la misma Ley que él ha impreso en su corazón), y contra su Sabiduría (que dirige los seres según la misma Naturaleza que Él ha creado), que aniquilase a este ser, que ha creado haciéndolo constitutivamente capaz de aspirar a una Felicidad consciente de perduración eterna. Luego es Inmortal.

B) La segunda hipótesis sería la de un Hombre que, contradiciendo la Ley dada por Dios a su Alma, ha frustrado la consecución de la Felicidad, de cuya consecución era constitutivamente capaz.

Ante todo, podemos en este momento salir del marco filosófico y apelar a la Fe. Si lo hacemos, entonces la Fe nos dirá que también este condenado será inmortal.

Pero si queremos prescindir ahora de lo que nos revela Dios y nos enseña la Fe, para quedarnos meramente con lo que nos dice la Razón, entonces hemos de confesar que es mucho menor la Evidencia que tenemos para este caso, que la que hemos señalado para todos los otros (n. 776).

Podemos, no obstante, mostrar las razones naturales que «concuerdan» con ello; las cuales ciertamente no faltan. Dios

es Infinito; por consiguiente, la ofensa contra Él, si bien no puede tener Infinitud «subjetiva» (el sujeto que la comete es siempre finito), ciertamente, *en cuanto al Término,* tiene una «cierta Infinitud», es decir, tiene una cierta Infinitud «objetiva». Pero es imposible que el Hombre siendo finito pueda dar nunca con su Sanción una reparación de cierta «objetiva infinitud»; luego su Sanción es sin fin.

No se objete que aquel ser quedaría eternamente «sin sentido» como un «aborto». Quedaría efectivamente como un ser abortado eternamente (es decir, constitucionalmente hecho para la Felicidad, que había de alcanzar según la Ley libre de su ser: merecerla; pero frustrado para siempre en lo más íntimo suyo); quedaría, pues, un ser «sin sentido». Pero hay que advertir: puede tener un sentido en el conjunto del Universo que haya seres que queden por su culpa «sin sentido».

Nadie se sorprende de que el Hombre se valga de las Leyes de la Naturaleza para vivir (Ley de la gravitación para moverse; Ley de la electricidad para alumbrarse, etc.), y que, sin embargo, a veces puedan aquellas mismas Leyes causar su muerte: si ha caído de un coche o de un avión; si ha quedado electrocutado por caerle un cable, etc.: son Leyes de la Materia, deben actuar férreamente. También hay Leyes, exigencias absolutas en el ser *y en el Ser infinito, Dios.* Todas las objeciones que se presenten contra esto, radican en el infantilismo de los Hombres que pronunciamos muy fácilmente la palabra «Infinito», sin comprender más que muy remotamente lo que con ella decimos.

Objeciones.

781 1. Si deseamos en vano muchas cosas (ser ricos, tener salud, ser sabios, etc.), puede también ser vano el deseo de la Felicidad. Pero deseamos en vano muchas cosas. Luego también puede ser vano el deseo de la Felicidad.

Resp.: Dist. la *Mayor*: si las deseamos con apetito meramente *elícito* (ocasional, contingente), puede ser vano el

deseo de Felicidad, lo *Niego*; si las deseáramos con apetito *natural* (universal, constante, exigitivo) también podría ser vano el deseo de Felicidad, *Subdist.*: podría ser el Sujeto que lo tiene *constitucionalmente incapaz* de alcanzarlo, lo *Niego*; podría *de hecho* no alcanzar la Felicidad, de nuevo *Dist.*: si ha puesto los medios de su Libertad, que estaban en él finalísticamente ordenados por Dios, puede no dársela Dios, lo *Niego*; si no los ha puesto, antes la ha perdido, lo *Concedo.* — Adviértase: así como la Persona tiene por su misma Naturaleza un Fin «personal», y por tanto Dios no le frustrará la Felicidad más que si él no se somete a la *Condición-Medio para llegar,* de modo semejante los Animales tienen Apetito innato a todas las operaciones teleológicas de la Vida como tal; pero no siendo ellos Persona, ni con Fin propio personal a la Inmortalidad, antes bien del todo circunscritos a la Materia, se les da que sean constitutivamente capaces del término a que aspiran, pero con sujeción a la *Condición-Medio para llegar,* que aquí son las Materiales: si hay un ciclón, o un volcán, etc., pueden morir, y frustrarse el cumplimiento de sus Tendencias.

2. Pero el Animal apetece con Apetito innato la conservación perpetua de su Especie mediante la Generación; y no lo obtiene porque por lo menos con el fin del mundo todos perecerán. Luego también puede frustrarse el Apetito innato del Alma hacia su conservación perpetua.

Resp.: Dist. el *Antecedente*: apetece la conservación «perpetua», con modo de Apetición que *positivamente excluya* todo límite o ser *sin fin,* lo *Niego*; apetece la conservación «perpetua» con un modo de Apetición que es un sucesivo «ahora» (indefinido, no infinito), *Subdist.*: y este segundo modo es en verdad *radicalmente* capaz de una sucesiva perduración por Generaciones sucesivas, mientras no fallen *las mismas Fuerzas materiales del Cosmo dentro de cuyo orden* lo apetecen, lo *Concedo*; en cuanto a esto no son radical o constitutivamente capaces los Animales, lo *Niego.*

9. Si el Alma separada no puede operar nada (ni vegetar, ni sentir, ni pensar con dependencia de la Imaginación) será inútil concebir su permanencia en el ser. Pero no

puede operar nada. Luego es inútil su permanencia en el ser,

Resp.: *Dist.* la *Mayor* : si no puede vegetar, ni sentir, ni pensar con dependencia de la Imaginación, pero puede pensar con las Especies espirituales (ya adquiridas, ya con otras según el modo propio de conocer de entonces), y por tanto amar y gozarse, sería inútil su permanencia, lo *Niego* ; si no pudiera hacer nada de esto, lo *Transmito.*

ÉTICA

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA

Sólo Introducción.

782 El camino que va siguiendo la razón humana a través de las partes de la Filosofía, espontáneamente culmina en la Ética o Moral, de tal suerte que con razón se ha dicho que la Ética es la piedra de toque del valor de una Filosofía.

Durante el estudio de la Teología se trata, como es obvio, de sus principales temas, con mucho mayor detenimiento de lo que podría hacerse en la Ética filosófica o Filosofía Moral.

Nos basta, pues, ahora únicamente mostrar el enlace entre Filosofía y Ética, es decir, qué Principios filosóficos y qué métodos racionales nos son ahora precisos para que pueda desarrollarse perfectamente la Ética.

Enlace con toda la Filosofía.

783 Es muy interesante poner bien de relieve varios puntos de inserción :

I. Un Hecho: Existencia en el Hombre mentalmente desarrollado, de un Primer Principio de Ley moral

El primer punto de que partimos es un Hecho : el Hecho de que el Hombre mentalmente desarrollado capta en su «Conciencia psicológica» algo que la desborda y culmina en lo que llamaremos «Conciencia moral» : es el Hecho universal de que el Hombre lleva en sí una Ley que le dice : «Haz el Bien, evita el Mal».

A) Este Primer Principio práctico o moral se presenta a todos de un modo *absoluto* : no como «consejo», sino como «precepto» que psicológicamente percibimos : «Haz» ; no como algo «variable» según las circunstancias, sino «siempre».

Adviértase : este primer Hecho que es la presencia en nosotros de la captación de un Primer Principio práctico, todavía no dice «qué es Bien», ni «qué es Mal» ; ni dice si no pudiera suceder que algo que fuera Bien en unas circunstancias, en otras quizá fuera Mal, o al revés : en este primer momento prescindimos de ello : si tal Mal es Mal, si es Mal hacerlo, entonces *nunca* hay que hacerlo, sino su opuesto que es hacer *el Bien*. Obsérvese que tampoco dice esta Ley, con su conminación absoluta, que hemos de hacer «*todo* Bien», sino «*el* Bien», como opuesto «*al* Mal».

B) También se nos presenta psicológicamente esta orden como *expresión de lo más específico o íntimo del Hombre*, es decir, de lo que toca al Hombre *en cuanto Hombre*.

En efecto, percibimos muy bien que uno puede ser «bueno» por adquirir una determinada Perfección, pero por ella quedaría «bueno *en cuanto a algo*», no «*sencillamente* como Hombre» (n. 779).

Muchas veces los filósofos han puesto de relieve este hecho psicológico de que la Ley Moral se nos presenta como *lo supremo* en el Hombre. Vale la pena a este propósito transcribir unas palabras de Kant, en la *Crítica de la Razón Práctica*. Dice así : «Un hombre puede ser para mí objeto de amor, de terror o de admiración, incluso hasta de estupefacción, y, sin embargo, no por eso ser objeto de respeto. Su amor jocoso, su valor y fuerza, el poder que le da la posición que tiene entre los demás, pueden inspirarme semejantes sensaciones, pero falta siempre aún el respeto interior hacia él. Dice Fontenelle : *Ante un gran señor me inclino; mas mi espíritu no se inclina.* Yo puedo añadir : Ante un hombre de condición baja y ordinaria, en el cual percibo una rectitud de carácter en una medida de que yo mismo no tengo conciencia, *inclinaré mi espíritu,* quiera yo o no, y aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad. ¿Y por qué esto? Su ejemplo me presenta una ley

que aniquila mi presunción, cuando comparo con mi conducta esa Ley, cuyo cumplimiento, y, por tanto, realizabilidad (Tünlichkeit) veo ante mí demostrada por el hecho. Ahora bien : aunque tenga yo conciencia incluso de un grado igual de rectitud, permanace aún, sin embargo, el respeto» (*Crítica de la Razón Práctica*, trad. Miñana y G. Morente, Madrid, 1913 ; 1.ª parte, lib. 1.°, cap. 3.°, «De los motores de la razón pura práctica», págs. 149-150 ; la cita de Kant se refiere a BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE (1657-1757), literato y académico francés del «preciosismo», cartesiano y racionalista, opuesto a toda religión revelada).

C) Asimismo percibimos inmediatamente (y podemos después corroborar con la reflexión) que hemos de hacer el Bien y evitar el Mal *en cuanto se nos manifiesten a través de nuestra conciencia* ; de suerte que aquel que creyendo que hacía el Bien ejecutó una Acción, y después descubre que se ha equivocado y cambia, éste siente en sí que «ha ejecutado mal la realización del Bien», pero no que «haya hecho el Mal» que percibe en su ley psicológica, como prohibido.

D) Por consiguiente, esta primera manifestación de la Ley Moral es *absolutamente única e invariable en todos los Hombres*. Pone como la Premisa Mayor de un Silogismo : «Hacer el Bien y no hacer el Mal ha de ser cumplido siempre» ; viene entonces la Premisa Menor, formulada por la Razón, y según el desarrollo que ha adquirido en el Hombre colocado en tales circunstancias : «Es así que hacer *tal cosa* es hacer el Bien y no hacer el Mal». Tanto si acierta como si no acierta al pensar que «tal cosa» concreta es buena o mala, según lo que ha descubierto su Razón procediendo con toda su buena voluntad, o según lo que su propia Religión le dice y que él cree de buena fe, o según que sus padres le han manifestado y él cree como verdad indiscutible, de todos modos se seguirá la Conclusión : «Luego hay que hacer *tal cosa*, o no hacerla».

A través de las diversas civilizaciones, razas, épocas, religiones con que han poblado el mundo los Hombres, hay aparentemente una gran diversidad en la Ley Moral : pero en realidad está toda injertada en un Principio supremo per-

fectamente unitario en todos : aquel que sigue de buena fe lo que su Conciencia le ha manifestado como el Bien que ha de hacer y el Mal que ha de evitar, es «buen Hombre» y de lo contrario «mal Hombre».

Con toda razón uno ha de inclinarse reverentemente ante la mano de Dios, que hace oír en el corazón de todos los Hombres una voz tan majestuosa, tal, que siguiéndola con fidelidad, siguen por el camino que los conducirá a su Fin como Hombres, al verdadero Bien. Porque «a quien hace lo que está en su mano, Dios no le negará la gracia», según un adagio indiscutible de Teología.

También podemos citar a este propósito otras palabras de Kant, cuando dice : «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión : *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.* Ambas cosas no ha de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en obscuridades, en lo transcendente fuera de mi horizonte ; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y por ende también con todos aquellos mundos invisibles) en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como *inteligencia* infinitamente *por medio de mi personalidad*, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la

animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito» (*Crítica de la Razón Práctica*, o. c., Conclusión).

II. Otro Hecho: Existencia del Apetito innato de la Felicidad

784 *A)* Así como el Hombre capta en su propia Conciencia psicológica un Mandamiento maravilloso, que es el Primer Principio de la Ley Moral, también capta en sí mismo una Tendencia innata a la Felicidad: *en cuanto Hombre* está aspirando no a «este» o a «aquel» Bien, sino «al Bien» pleno, capaz de llenar todos los anhelos del abismo sin fondo que es el Alma humana, mediante el cual Bien tenga la Felicidad.

De tal modo es esto así que ya hemos dicho que el Hombre no es libre para no querer *el Bien*; hasta el Mal lo apetecerá *bajo el aspecto de Bien* o por el Bien en que radica o a que conduce; lo mismo, si prefiere un Bien físico (comodidad, placer, honor, etc.) a un Bien moral que es guardar la Ley suprema antes mencionada, apetecerá el Mal, pero prefiriendo otro Bien; por tanto, el Hombre no sería libre si viese *intuitivamente al Bien Infinito, Dios*, para no amarle; por tanto, la Libertad del Hombre no está en señalarse a sí mismo el Fin a que aspira su ser, sino sólo *qué medios antepondrá o pospondrá para llegar a este Fin* (recuérdese la exposición de los nn. 761; 762; 763; 769, 2; 770, 2).

San Agustín, con su fina penetración psicológica, lo expone así: «Apetecer la Vida dichosa, querer la Vida dichosa, amar la Vida dichosa, desearla, seguirla, juzgo que es de todos los Hombres. Por donde veo que dije poco al afirmar que esta apetición de la Vida dichosa es común a los filósofos [paganos] y a los cristianos: debí decir: *es de todos los Hombres, enteramente de todos, buenos y malos*. Pues el que es bueno, por ello es bueno, para ser dichoso; y el que es malo, no sería malo, si no esperase que por ahí podría

ser dichoso. De los buenos es asunto fácil: porque buscan la Vida dichosa, por ello son buenos. De los malos quizá algunos dudan, si acaso también ellos buscan la Vida dichosa. Pero pudiera preguntar a los malos por separado, aparte de los buenos, y decir: *¿Queréis ser dichosos?* Nadie diría: *No quiero.* Por ejemplo, pon un ladrón; le pregunto: *¿Por que hurtas? —Para tener,* dice, *lo que no tenía. —¿Por qué quieres tener lo que no tenías? —Porque es desgraciado no tenerlo.* Si, pues, es desgraciado no tenerlo, cree ser dichoso tenerlo. Pero en ello es temerario y yerra, porque del Mal quiere hacerse dichoso. Pues bueno es para todos ser dichoso. Por consiguiente, ¿de dónde viene que sea perverso?, ya que busca el Bien y hace el Mal. ¿Qué es, pues, lo que busca? ¿Qué apetece la concupiscencia de los malos, para la recompensa de los buenos? La Vida dichosa es la recompensa de los buenos: la Bondad es la obra, la Dicha es la recompensa. Dios ordena la obra, propone la recompensa; dice: *Haz esto, y esto recibirás.* Pero el malo nos contesta: *Si no obro mal, no seré dichoso.* Sería como si uno dijera: *No llego al Bien, si no me hago del Mal.* ¿No ves que Bien y Mal son contrarios? ¿Buscas el Bien y haces el Mal? Corres en sentidos contrarios: ¿cuándo llegarás?» (*Sermo* 150, cap. III, n. 4: *Beata vita ab omnibus appetitur*; Migne L., 38, 809).

B) Ahora bien, fácilmente demuestra la Razón (y el Hombre también lo percibe, hasta sin demostrarlo filosóficamente) que *nada de este mundo* puede darle la Felicidad a que tiende, precisamente en cuanto Hombre: nada finito, sólo Dios, que es Bien Infinito.

Santo Tomás, en unos capítulos admirables de la que se llama *Suma Filosófica,* va recorriendo la lista de todos los Bienes, descartándolos uno a uno, para al fin, concluir «que la última Felicidad del Hombre consiste en la contemplación de Dios» (*C. Gent.*, III, caps. 24-37; Summa, I-II.ae, q. II, a. 1-8).

El mismo San Agustín lo había expresado en sus Confesiones: «Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en Vos» (*Confes.*, lib. I, cap. I.º).

Es, pues, *Dios quien ha de dar con su posesión*, al Hombre, la Felicidad a que tiende con todo su ser, en cuanto Hombre; dársela, y dársela haciendo que posea al Bien Infinito.

III. Luego cumpliendo la «Ley Suprema» que tiene en cuanto Hombre, alcanzará el «Bien Sumo» a que tiende en cuanto Hombre

785 *A)* Dios es Infinito en Perfección; por consiguiente, si al crear hubiera buscado un Bien cualquiera fuera de sí, ya no habría sido Infinito, es decir, no sería Dios: luego no podía buscarlo. El Fin último había de ser Él mismo. Pero como Él es infinitamente dichoso y no le falta nada, no puede crear para aumentar su Felicidad o sus Bienes. Por tanto, al crear, *la ventaja o comodidad* había de ser para la criatura; *la gloria* que con ello le devolvería la criatura, había de ser para Dios. Si éste es el fin último de Dios al crear, a este fin último va necesariamente dirigida la criatura.

B) Por consiguiente, cada ser tiene como Ley de su ser dar esta Gloria a Dios; aunque la ha de dar, es evidente, *según su modo propio de ser*. El irracional manifestándola fundamentalmente en su Perfección; el racional, reconociéndola y alabándola.

Ahora bien, lo propio del ser libre en cuanto libre, es elegir: el libre en cuanto libre pasa de Potencia a Acto no «haciendo», sino «eligiendo» o «mereciendo».

C) Por tanto, aquella Acción libre que tienda a destruir lo que manifiesta la gloria de Dios, la Perfección específica del Hombre como Hombre, será mala; lo que la secunde, será bueno. «La Naturaleza Humana» considerada en todas sus relaciones consigo, con los demás, con Dios, será lo que manifestará «la recta Razón» como intrínsecamente Bien Honesto, perfectivo y cumplidor del designio fundamental pretendido por Dios. En cuanto está en la Mente Divina como plan, es la Ley Eterna; en cuanto se halla en el Hombre, será Ley Natural; en cuanto la Recta Razón lo

manifiesta, hará que se aplique a «tal Acción» determinada el Principio Supremo: «Haz el Bien, evita el Mal».

D) Hemos dicho que *lógicamente* se hace este entronque entre la Felicidad a que tiende el Hombre en cuanto Hombre, y la Ley Suprema que en cuanto Hombre se manifiesta en él. También se hace este enlace *espontáneamente* cuando se desarrolla la Conciencia moral del individuo. Pero con ello no hemos tocado nada de la cuestión propuesta por L. BILLOT, S. I. (1846-1931) cuando expuso que los paganos, en su inmensa mayoría, podían considerarse como «niños» que no llegaban a los umbrales del orden moral (*La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie du salut*, Études 165 (1920-IV), 515-535; véase S. HARENT, *Infidèles*, Dict. Théol. Cth., VII, c. 1891-1893; 1898-1912), aunque la tesis de Billot parece no poco exagerada. Tampoco tocamos la cuestión del llamado «Pecado Filosófico» (Denz., 1290). Sólo hemos dicho que lógicamente y también espontáneamente el Hombre desarrollado hace el enlace entre los dos grandes Hechos que percibe en sí mismo como Leyes del Hombre en cuanto Hombre: la Ley Suprema de hacer el Bien y la Ley Suprema de tender a la Felicidad, que sólo en Dios puede estar, y sólo Él le puede dar.

IV. Luego se da la Obligación Moral, como necesidad de tomar un Medio para llegar a un Fin

6 *A)* «Ob-ligare» es una palabra que sugiere la idea de «ligar», atar, determinar, necesitar. Ya vimos que una ligazón puede ser *física* (tanto si es extrínseca, por la violencia que impone otro ser, o coacción; como si es intrínseca, por la misma Necesidad que brota de una Naturaleza); pero también vimos que puede ser *moral* (n. 764, 5), entendiendo ahora esta palabra en sentido muy lato, en cuanto contrapuesto a «físico»: en este sentido la Necesidad «moral» no quita la Libertad «física», y consiste en *la Necesidad de poner tal Medio, si libremente quiere el Agente llegar a tal Fin*. Por ejemplo, no *empujo* a un Hombre a pasar por un

puente (no hay la Necesidad de coacción), ni está él *intrínsecamente* determinado a pasar (no hay la Necesidad psicológica que quita el Libre Albedrío) : pero no hay ningún otro medio para llegar a la otra orilla (supongámoslo) que atravesar por el puente : en este caso está «obligado», es decir, «necesitado» a tomar aquel medio, con otra clase de vínculo, que puede llamarse «moral». Pues bien, la Obligación Moral, propiamente dicha, pertenece a esta clase de vínculos.

Aquí el Fin se nos impone : dar a Dios la gloria por la cual ha creado ; se la daremos porque le poseeremos a Él Bien Infinito ; es decir, estamos ordenados ahí ; también se nos impone que hemos de apetecer el Bien, la Felicidad ; pero ¿ dónde está la Felicidad ?, ¿ qué «ante-ponemos» o «posponemos» como medios para llegar a ella ? Psicológicamente ni se nos impone la necesidad física de «reconocer» como Fin último lo que lo es, ni que para lograrlo hayamos de tomar «tal medio», haciendo tales Acciones o no haciendo otras.

B) Éste es el punto que da todo el sentido supremo que tiene la Historia de la Humanidad, como también la Vida de cada Hombre. La misma Naturaleza, que ha dado, v. gr., al lobo la tendencia a su Bien, le dice *dónde* está este Bien — dice Santo Tomás — ; está en buscar el cordero para comerlo ; pero la Naturaleza que lanza al Hombre a buscar «el» Bien, no le dice *dónde* está, ha de buscarlo. Esta búsqueda, la fidelidad a la Luz para reconocerla, la fidelidad para adherirse a ella una vez reconocida, esto es la serie de Actos que dan todo el sentido a la Vida Moral, a la Vida Ascética, a la Vida de Santificación.

En el fondo el Pecado consiste en poner su Fin, el descanso y la complacencia del Hombre como Hombre, fuera de Dios. Como expresa hermosamente MAURICIO BLONDEL : en vez de querer el Infinito, quiere infinitamente lo finito.

V. Ética empalmada con la Metafísica

787 *A)* Ahora bien, hay varios medios que señalarán al Hombre este camino. Ante todo, la *Revelación divina* : los

diez Mandamientos dados por Dios a Moisés como pacto o Alianza para que aquel pueblo fuera «suyo», esculpen sobre un bloque de piedra, por una comunicación revelada por Dios, una formulación de lo que ya era Ley Natural.

También la *Recta Razón*, en la medida en que el Hombre sea capaz de ejercitarla, explicitando la Ley Natural, le dará esta Formulación. No se requiere para ello ser filósofo: basta ser Hombre. Si no hace el Hombre esta formulación o explicitación «razonando por las Causas», la hará más o menos intuitiva y espontáneamente, si llega a suficiente grado de desarrollo natural. Si sin culpa yerra en la interpretación de una Ley particular, esto no obsta para que siga el Bien, puesto que ha de seguirlo *en cuanto se le ha manifestado* a través de su Conciencia y razón humana: y en este caso, por hipótesis, no se le ha manifestado.

B) No obstante, para hacer una Ética como Ciencia, *es preciso empalmarla con la Metafísica*, según ya se habrá visto bastante con lo que hemos expuesto.

Dividimos el Bien en Honesto, Útil y Deleitante (número 349). Si el *Bien Honesto moral* es el objeto de la Ley Moral; si el Bien brota como *Atributo del Ser* (presentado por la Metafísica); si el Ser es el *objeto formal del Entendimiento* (como enseña la Psicología), sólo entonces podrá con toda Lógica proceder conceptualmente para determinar en los diversos e innumerables casos de Moral, qué es Bien y qué no lo es, sino Mal moral, quien admita lo anterior. Si, a pesar de no admitirlo, sigue diciendo que hay Leyes morales cuya Bondad es reflejo de Acciones «intrínsecamente honestas» o «inhonestas»; si, a pesar de no admitirlo, sigue diciendo que las Leyes morales son portadoras de «Universalidad» y de «Necesidad», procederá sin explicar coherentemente por qué procede así; otros ni lo explicarán, ni lo defenderán, y caerán en la «Moral de circunstancias».

Por consiguiente, pretender hacer una Ética cristiana, y relegarla al empirismo, v. gr., de la Moral sociológica, es una perversión radical de criterio, y además, es ser muy poco consecuente consigo mismo, para sacar las Consecuencias que lógicamente habrían de sacarse de su posición.

C) De hecho encontraremos en Ética la misma división que hemos ido encontrando a lo largo de toda la Filosofía:

788 I. *Tendencia racionalista.* — Esta Ética será puramente *formalista*: «la Ley por la Ley». Su prototipo es Kant. Por tanto la Forma de su Obligación, ni tendrá en consideración la Bondad intrínseca de tal Acción como ordenada a la Gloria de Dios, ni tendrá en cuenta que con ella el Hombre tiende a la consecución de su propia Felicidad, ya que es Dios quien ha enlazado indisolublemente los dos Términos: sólo dándole ahora Gloria, le poseerá el Hombre, siendo feliz; siendo feliz en su posesión, le dará Gloria eternamente. Para Kant, por el contrario, el imperativo categórico es el que entraña la Obligación de la Ley por la Ley. Conviene notar el gravísimo daño que esta concepción ha causado en muchos, sentando la *autonomía* del hombre, frente a la *heteronomía* de la Filosofía Cristiana, para la cual la Obligación «se manifiesta», sí, en la naturaleza del Hombre, pero «proviene» de Dios. En cambio la posición kantiana contiene en sí el llamado *naturalismo*, del cual no sólo provino el llamado *modernismo*, sino que motivó la reacción en sentido opuesto, v. gr., con Nietzsche y los existencialistas.

Si no tienen un formalismo tan acentuado como en Kant, por lo menos siguen en esta dirección otros racionalistas, que tomarán el Bien Honesto Moral en cuanto mera Perfección de la misma Naturaleza: «la Virtud misma, ella es la Felicidad y recompensa del Hombre», al modo estoico.

789 II. *Tendencia empirista.* — Esta Ética, por el contrario, será puramente *material*. Lo que importa para ella es que el Hombre aliente el aspecto subjetivo de captación, de proyección, de perfeccionamiento, etc. Pero la Acción en sí considerada, con tal que la quiera «a fondo», es enteramente indiferente; cualquiera podría ser buena o mala. Esta Ética oscilará desde NIETZSCHE (cuyo Superhombre es la norma constitutiva de la honestidad de las Acciones, precisamente por ser apetecidas por él, para perfeccionarlo como Superhombre) hasta E. DURKHEIM (1858-1917), de la Escuela Sociológica, o también los «progresistas», que representan

el estadio más pobre de especulación racional como últimos epígonos del llamado «modernismo» de 1907.

Así como la Ética racionalista separa de la Ley Moral la consideración de la Bondad intrínseca de tal Acción, y de la consecución de la Felicidad última en la posesión de Dios, como recompensa, las Éticas empiristas, por el contrario, pondrán el Bien Moral en la multiplicidad, ya de uno, ya de otro Bien presente, según circunstancias contingentes; y con ello la consecución de un Bien presente será la consideración que suplantará la consecución de la Felicidad última en Dios, en que no quieren pensar.

* * *

790 Una Introducción a la Ética no es, sin duda, un desarrollo de la Ética. Sin embargo puede bastar para advertir cuán profundamente humana y cuán íntimamente divina es la Ética de la Filosofía Cristiana, y cómo es una floración espontánea de toda la gran Síntesis filosófica que posee.

Bastaría añadir a la noción de «Fin último» y de «Felicidad del Hombre en cuanto Hombre», la Distinción entre «Fin natural» y «sobrenatural», nociones que aporta la Teología, para que enlazásemos inmediatamente esta Ética o Filosofía Moral, con la que se estudia en el centro de la Revelación, según manifiesta la Teología.

CONCLUSIÓN

Volviendo los ojos atrás al camino recorrido durante la exposición de algunas Cuestiones más fundamentales de la Filosofía Cristiana, puede quizá brotar espontáneamente en el espíritu del lector una reflexión.

Que la Filosofía Cristiana no es una mera investigación *de un punto* particular: antes posee una grandiosa Síntesis, que pacifica el espíritu.

No tiene meramente en cuenta la Criteriología o la Ló-

gica, como hacían, por ejemplo, en el siglo pasado ciertas escuelas poskantianas; ni imagina que el Hombre «es lo que come», según el materialismo marxista; ni que el Hombre es «una mera experimentación de laboratorio», reduciéndolo con ello a la categoría de conejillo de Indias, como los neo-positivistas hacen. No hay sistemas filosóficos que posean una Síntesis como la Filosofía Cristiana.

Si miramos las dovelas de un arco advertimos que cada una recibe sostén de la que está a su lado. Cada una de nuestras Tesis, además del valor que tienen sus propias pruebas, recibe un refuerzo en cuanto concurre a la grandiosa Síntesis del arco que todas ellas integran.

A algunos aflige pensar que hay muchos ambientes culturales paganizados, en los cuales nuestra Filosofía no ha hallado entrada; más aún, son tantos los prejuicios que contra ella tienen, que es difícil que la halle. Entonces se preguntan qué utilidad tiene nuestra Filosofía.

Pero olvidan que primero que «convencer a otros», hemos de «estar convencidos nosotros de la Verdad que poseemos». Necesitamos esta ratificación racional, ni racionalista ni empirista, sino simplemente humana, que nos brinda la Filosofía Cristiana. Necesitamos este enlace de la Razón con la Revelación, de la Filosofía con la Teología. Aunque sólo sirviese de puertas adentro, ya cumpliría con una misión insustituible.

No obstante, también puede servir para dar luz a los que sinceramente la busquen y nos la pidan. Con tal que concentrando la atención sobre el núcleo fundamental y cierto de nuestra Filosofía, ofrezcamos precisamente el logro de un patrimonio de siglos, pues nuestra Filosofía no es como aquellas que duran exactamente lo que dura la vida de un Hombre, y desaparecen. Las cuestiones «opinables», «discutibles», por muy apreciables que sean, y por muy bueno que sea cultivar su estudio e investigación, siempre serán algo que no hay que confundir con lo anterior, sino dejarlo en una instancia ulterior.

Calderón pone en boca de «El Príncipe Constante» una frase que es sumamente sugerente. El Príncipe, puesto en

el aprieto más duro, ratifica la decisión de «ser leal a su propio ser».

Así aparece nuestra Filosofía, que por ser precisamente humana, pero con toda la plenitud, por ello también resulta divina, como camino para el que es Principio y Fin del Hombre.

Por ello recordamos complacidos la consigna del Príncipe de Calderón :

«ser tengo a mi Ser, leal».

HELLIN, J., SI: *Sana libertad de la filosofía escolástica en la Encíclica H. G. y en otros documentos eclesiásticos.* Pensamiento 8 (1952) 53-73.
HELLIN, J., SI: *Alocución de SS. Pío XII en el cuarto centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana.* Pensamiento 10 (1954), 89-95.
IRIARTE, J., SI: *El filósofo cristiano en su ser y actitud, en su impulso y consistencia.* Pensamiento 7 (1951) 481-502.
MAÑERO MAÑERO, S.: *La fundamentación lógica y la subalternación de saberes.* Revista de Filosofía 16 (1957) 269-302.
MASI, R.; ALESSANDRI, M.: *Religión, Ciencia y Filosofía.* Barcelona 1961.
RAEYMAEKER, I. DE: *Introducción a la Filosofía.* Madrid 1956.
SALCEDO, L., SI: *Introductio in Philosophiam.* Phil. Schol. Sum. Vol. 1.º Madrid 1953.
VRIES, J. DE, SI: *Lógica, cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* Barcelona 1960.

LÓGICA

DAVILA, I., SI: *Introductio ad Philosophiam et Logica.* Cursus Phil. Ysletensis. 2.ª ed., México 1951.
DONAT, J., SI: *Logica et Introductio in Philosophiam christianam,* 9.ª ed., Barcelona 1945.
MARITAIN, J.: *El orden de los conceptos. I. Lógica Menor (Lógica formal).* Buenos Aires 1948.
SALCEDO, L., SI: *Logica.* Phil. Schol. Sum. Vol. 1.º Madrid 1953.
THOMAS, I., OP: *Lógica moderna y Lógica clásica.* Estudios Filosóficos 3 (1953), 467-471.
VRIES, J. de, SI: *Logica cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* Barcelona 1960.

CRITERIOLOGÍA

ALEJANDRO, J. M., SI: *Crítica.* Bibl. Comillensis. Santander 1953.
ALEJANDRO, J. M., SI: *Estudios gnoseológicos.* Col. LIPE. Barcelona 1961.
ALEJANDRO, J. M., SI: *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación de nominalista.* Comillas 1948.
DONAT, J.: *Crítica,* 8.ª ed., Barcelona 1945.
GILSON, E.: *El realismo metódico. Estudio preliminar.* Madrid 1950.
LOTZ, J., SI: *El problema del «apriorismo».* Crisis 4 (1957) 229-239.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana.* Pensamiento 4 (1948) 405-431.
SALCEDO, L., SI: *Crítica.* Phil. Schol. Sum. Vol. 1.º Madrid 1953.
STEENBERGHEN, F. van: *Epistemología.* Madrid 1956.
VANNI-ROVIGHI, S.: *Introducción al estudio de Kant.* Madrid 1948.
VRIES, J. de, SI: *Pensar y Ser.* 2.ª ed., Madrid 1953.
VRIES J., de, SI: *Crítica,* 2.ª ed., Barcelona 1954.

ONTOLOGÍA

ALCORTA, J. I.: *El Ser. Pensar Trascendental.* Madrid 1961.
ANQUIN, DE, N.: *Ente y ser.* Madrid 1962.
ARNOU, R., SI: *Methaphysica Generalis.* 2.ª ed. Roma 1941.
BAENA, J. G.: *Fundamentos metafísicos de la Potencia Obediencial en Suárez.* Medellín (Colombia) 1957.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La noción de Ser en Avicena.* Pensamiento 15 (1959) 83-98.
CUESTA, S. SI: *Ontología.* Bibl. Comillensis. 2.ª ed. Santander 1948.
DAVILA, I. SI: *Metaphysica Generalis.* Cursus Phil. Ysletensis. México 1950.
DERISI, O. N.: *Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser.* Sapientia (Buenos Aires) 10 (1955) 249-260.
DEZZA, P. SI: *Metaphysica Generalis. Praelectionum Summa ad usum Auditorum.* 2.ª ed., Roma 1948.
DONAT, J., SI: *Ontología.* 9.ª ed., Innsbruck 1940.
FARRÉ, L.: *Teoría de los Valores y Filosofía antigua.* Tucumán (Argentina) 1957.
FUETSCHER, L.: *Acto y Potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo.* Madrid 1948.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., OP: *Las nociones de substancia y de causa, según el realismo tradicional.* Sapientia (Buenos Aires) 10 (1955) 182-187.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., OP: *El realismo del principio de finalidad.* Buenos Aires 1949.

GILSON, E.: *El ser y la esencia.* Buenos Aires 1951.
GÓMEZ CAFFARENA, J., SI: *Implicaciones metafísicas de la afirmación humana.* Convivium (Barcelona) n.º 8 (1959) 5-19.
GÓMEZ CAFFARENA, J., SI: *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana* Pensamiento 16 (1960) 134-174.
GÓMEZ NOGALES, S., SI: *Síntesis histórica del sentido onto-teológico de la metafísica.* Revista de Filosofía 10 (1951) 271-317.
GÓMEZ NOGALES, S., SI: *Horizonte de la Metafísica aristotélica.* Estudios Onienses. Madrid 1955.
GÓMEZ NOGALES, S., SI: *La metafísica de los valores.* Las Ciencias 21 (1956) 617-638.
GÓMEZ NOGALES, S. SI: *Génesis y sentido transcendental de la palabra «Metafísica».* Pensamiento 7 (1951) 223-232.
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Tratado de Metafísica. Ontología.* Madrid 1961.
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Introducción a la Metafísica.* Mendoza (Univ. Nac. de Cuyo, Argentina) 1951
HELLIN, J., SI: *La Analogía del Ser y el Conocimiento de Dios en Suárez.* Madrid 1947.
HELLIN, J., SI: *Abstracción de tercer grado y objeto de la Metafísica.* Pensamiento 4 (1948) 433-450.
HELLIN, J., SI: *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez.* Pensamiento 4 bis (1948) 123-168
HELLIN, J., SI: *El principio de identidad comparada, según Suárez.* Pensamiento 6 (1950) 435-463; 7 (1951) 169-192.
HELLIN, J., SI: *El principio de razón suficiente y la libertad.* Pensamiento 11 (1955) 303-320.
HELLIN, J., SI: *Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica.* Pensamiento 17 (1961) 135-164.
ITURRIOZ, J., SI: *Metaphysica generalis.* Philos. Scholast. Summa Vol. I. Madrid 1953.
LINARES, HERRERA, A.: *Elementos para una crítica de la Filosofía de los Valores.* Madrid 1949.
LOTZ, J. B., SI: *Ontología.* Barcelona 1963.
MARC, A., SI: *La Substancia.* Sapientia (Buenos Aires) 7 (1952) 55-65.
MARITAIN, J.: *Siete lecciones sobre el Ser y los primeros principios de la razón especulativa.* Buenos Aires 1944.
MARITAIN, J.: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente.* Buenos Aires 1944.
MARQUEZ, G., SI: *Crítica de la filosofía de los valores.* Razón y Fe 126 (1942) 53-70.
MILLÁN PUELLES, A.: *Ser ideal y ente de razón.* Revista de Filosofía 12 (1953) 191-205.
MUÑOZ ALONSO, A.: *La relación axiológica.* Crisis 4 (1957) 63-66.
OROMI, M., OFM: *El ser y la existencia de Dios en Scoto.* Pensamiento 15 (1959) 209-228.
OROMI, M., OFM: *Una Metafísica esencialista.* Verdad y Vida 13 (1955) 23-93; 177-228; 237-323; 14 (1956) 181-202; 431-441.
OROMI, M., OFM: *Teoría de las distinciones en el sistema escotista.* Verdad y Vida 5 (1947) 257-282.
PÉREZ RUIZ, F., SI: *Cayetano y la analogía del ser en Aristóteles.* Pensamiento 18 (1962) 205-211.
QUILES, I., SI: *La esencia de la Filosofía Tomista.* Buenos Aires 1946.
QUILES, L., SI: *Metaphysica Generalis sive Ontología.* Summa Phil. Argent. Buenos Aires.
RAEYMAEKER, L.: *Filosofía del Ser. Ensayo de Síntessis Metafísica.* Madrid 1956.
RINTELEN, Fr. J. von: *Valor y Existencia.* Sapientia (Buenos Aires) 4 (1949) 232-238.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística «formalis ex natura rei».* Estudios Eclesiásticos 18 (1944) 201-215.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Filosofía y Razón.* Actitudes del Mundo Moderno. Madrid 1948.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *La síntesis metafísica de Suárez.* Pensamiento 4 bis (1948) 169-214.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Investigaciones metafísicas.* Barcelona 1949.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Concatenación mutua de los aspectos ontológico, psicológico y ético sobre la personalidad.* Pensamiento 9 (1953) 347-354.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Metafísica de la forma.* Pensamiento 14 (1958) 263-286
ROIG GIRONELLA, J., SI: *El Ente y el Ser.* Crisis 5 (1958) 399-407.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez.* Pensamiento 15 (1959) 401-438.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Estudios de Metafísica: Verdad, Certeza, Belleza.* LIPE, Barcelona 1959.

ROIG GIRONELLA, J., SI: *El Principio Metafísico de Finalidad a través de las obras de Santo Tomás*. Pensamiento 16 (1960) 289-315.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *La Potencia Obediencial en Suárez, en los confines entre Filosofía y Teología*. Pensamiento 17 (1961) 77-87.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Investigación sobre la noción de Substancia*. Pensamiento 19 (1963) 23-54.
ROSANAS, J., SI: *Sentido del axioma escolástico: «Omne quod est citra primum est compositum ex quod est et quo est»*. Ciencia y Fe (Buenos Aires) (1948) 56-63.
ROSANAS, J., SI: *Cuestión disputada en la Filosofía y Teología escolásticas. Sobre la naturaleza de la distinción entre la esencia y la existencia*. Buenos Aires 1943.
ROSANAS, J., SI: *Tomistas y Tomistas*. Buenos Aires - México 1942.
STEENBERGHEN, F. van: *Ontología*. Madrid 1957.
STEENBERGHEN, F. van: *Reflexiones sobre el principio de causalidad*. Sapientia (Buenos Aires) 9 (1954) 9-19.
TOVAR LLORENTE, J.: *La necesidad de los juicios ideales*. Madrid 1940.
URDANOZ, T., OP: *El principio de causalidad. Su valor universal y sus formas*. Ciencia Tomista 61 (1941) 163-188.
VARANGOT, O. A., SI: *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás*. Buenos Aires 1957.

TEOLOGIA RACIONAL

DIEGO, T. de, SI: *Theologia Naturalis*. Bibl. Comillensis. Santander 1955.
DONAT, J., SI: *Theodicea*. 7.ª edic. Barcelona 1945
GARCÍA LÓPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Madrid 1950.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., OP: *Dios. La existencia de Dios. Solución Tomista a las antinomias agnósticas*. Buenos Aires 1950.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Teología Natural*. Madrid 1949.
HELLIN, J., SI: *Theodicea*. Phil. Schol. Summa, vol. III. Madrid 1952.
HELLIN, J., SI: *Theologia Naturalis. Tractatus metaphysicus*. Madrid 1950.
HELLIN, J., SI: *Dios y la razón del mal en el mundo*. Pensamiento 9 (1953) 5-27; 147-175.
LUBAC, H. de, SI: *El drama del Humanismo ateo*. Madrid 1949.
MARTÍNEZ DEL CAMPO, R., SI: *Theologia Naturalis*. Cursus Phil. Ysletensis. 2.ª ed. México 1946.
MARXUACH, F., SI: *Compendium Theologiae Naturalis sive Theodiceae*. Barcelona 1929.
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *El Tema de Dios en la Filosofía existencial*. Madrid 1945.
MORAN, J., Orden San Agustín: *Síntesis de pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios*. Augustinus 5 (1960) 227-254.
MUNAIN, R. L. de, OFM: *La cognoscibilidad de Dios en Escoto*. Verdad y Vida 20 (1962) 605-618.
OROMÍ, M., OFM: *El ser y la existencia de Dios en Escoto*. Pensamiento 15 (1959) 209-228.
OUTUMURO, M., OFM: *Simplicidad e inmutabilidad divina, según Escoto*. Verdad y Vida 20 (1962) 619-642.
PITA, E., SI: *Theodicea*. Buenos Aires 1946.
QUILES, I., SI: *Nuestro conocimiento de Dios y la experiencia in-sistencial. In-sistencia y Dios*. Giornale di Metafísica (Torino) 9 (1954) 623-645.
SERTILLANGES, A. D., OP: *Las fuentes de la creencia en Dios*. Barcelona 1943.
SERTILLANGES, A. D., OP. *El problema del mal*. Madrid 1951.

COSMOLOGIA

BARRIO, J. M. del, SI: *¿Es única la materia de los cuerpos?* Pensamiento 4 (1948) 153-166.
BROGLIE, L. de: *Materia y Luz*. 4.ª ed. Madrid 1945.
DONAT, J., SI: *Cosmología*. 10.ª ed., Innsbruck 1936.
DUE ROJO, A., SI: *El poder de Dios y la Ciencia*. Granada 1942.
ECHARRI, J., SI: *¿Qué es la energía?* Pensamiento 11 (1955) 387-432.
HELLIN, J., SI: *Cosmología*. Phil. Schol. Summa, vol. II. Madrid 1955.
MARITAIN, J.: *Filosofía de la Naturaleza*. Buenos Aires 1945.
PEMARTIN, J.: *Introducción a una filosofía de lo temporal*. Madrid 1941.
PUIGREFAGUT, R., SI: *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza*. Razón y Fe 124 (1941) 297-313; 125 (1942) 25-46.

PUIGREFAGUT, R., SI: *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista.* Pensamiento 1 (1945) 413-446.
PUIGREFAGUT, R., SI: *¿Crisis del determinismo en la Física contemporánea?* Pensamiento 5 (1949) 335-453; 6 (1950) 63-77.
PUIGREFAGUT, R., SI: *La causalidad en los escritos de Max Planck.* Pensamiento 7 (1951) 321-354.
PUIGREFAGUT, R., SI: *La ciencia moderna y el problema de la creación.* Pensamiento 10 (1954) 35-52; 169-187.
PUIGREFAGUT, R., SI: *Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana.* Pensamiento 12 (1956) 411-430.
PUIGREFAGUT, R., SI: *La relatividad restringida y los sistemas filosóficos.* Pensamiento 14 (1958) 135-157.
PUIGREFAGUT, R., SI: *¿Unicidad substancial del mundo anorgánico?* Pensamiento 16 (1960) 49-68; 17 (1961) 435-470.
RENOIRTE, F.: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.* Madrid 1956.
RIAZA, J. M., SI: *Ciencia moderna y Filosofía.* Madrid 1953.
RIAZA, J. M., SI: *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales.* Madrid 1959.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *El indeterminismo de la moderna Física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad.* Pensamiento 9 (1953) 47-75.

PSICOLOGIA

BARBADO, M., OP: *Introducción a la psicología experimental.* 2.ª ed., Madrid 1943.
BARBADO, M., OP: *Estudios de psicología experimental.* 2 vols. Madrid 1946-1948.
BARTINA, S., SI: *El transformismo, hoy.* Espíritu (Barcelona) 4 (1955) 100-125.
BRENAN, R. E.: *Psicología tomista. Análisis filosófico de la naturaleza del hombre.* Madrid 1959.
DELGADO, H. - IBERICO, M.: *Psicología* (7.ª edición). Barcelona 1961.
DONAT, J., SI: *Psychologia.* 8.ª ed. Barcelona 1945.
FROEBES, J., SI: *Tratado de psicología empírica experimental.* 2 vols., 4.ª ed. 1950.
FROEBES, J., SI: *Compendio de psicología experimental.* 5.ª ed. Madrid 1961.
HELLIN, J., SI: *El principio de razón suficiente y la libertad.* Pensamiento 11 (1955) 303-320.
LERSCH, Ph.: *La estructura de la personalidad.* Barcelona 1958.
LERSCH, Ph.: *El hombre en la actualidad.* Madrid 1958.
MUÑOZ, J., SI: *La biología de los últimos cien años y la físico-química actual frente al evolucionismo materialista.* Miscelánea Comillas 8 (1947) 145-201.
MUÑOZ, J., SI: *¿Abiogénesis en protozoarios, bacterias y ultravirus?* Pensamiento 5 (1949) 5-31.
MUÑOZ, J., SI: *Síntesis del virus y síntesis de vida.* Pensamiento 14 (1958) 287-310.
MUÑOZ, J., SI: *¿Podremos sintetizar la vida?* Pensamiento 15 (1959) 331-351.
MUÑOZ, J., SI: *Por una recta definición de la libertad.* Pensamiento 15 (1959) 191-208.
MUÑOZ, J., SI: *Psychologia philosophica.* Cursus Comillensis. Santander 1961.
PALMÉS, F. M., SI: *Metapsíquica y espiritismo.* 2.ª ed Barcelona 1950.
PALMÉS, F. M., SI: *Psicología experimental y filosófica.* Barcelona 4.ª ed. 1952.
PALMÉS, F. M., SI: *Psychologia speculativa.* Phil. Schol. Summa, vol. III. Madrid 1955.
PEGUEROLES, J., SI: *San Agustín ante la angustia y la paz existenciales.* Pensamiento 10 (1954) 423-453.
PÉREZ ARGÓS, B., SI: *Fenomenología del conocimiento.* Pensamiento 9 (1953) 455-479.
PÉREZ BULNES, J., SI: *Psicología.* 12.ª ed. Madrid 1958.
PONZ PIEDRAFITA, F.: *El desnivel entre lo físico y lo biológico.* Arbor (Madrid) 19 (1951) 282-306.
REY ALTUNA, L.: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.* Madrid 1959.
ROLDÁN, A., SI: *Evolución. El problema de la Evolución y la antropogénesis.* Barcelona 1950.
ROLDÁN, A., SI: *Tres radicales biotipológicos y caracterológicos.* Pensamiento 8 (1952) 435-464.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *Metafísica de la libertad humana.* Pensamiento 12 (1956) 215-224.
VAISSIERE, J. de la, SI: *Psicología experimental.* 3.ª ed. Barcelona 1952.
WILLWOLL, A.: *Alma y espíritu.* 3.ª ed. Madrid 1953.
WILLWOLL, A.: *Psychologia Metaphysica, in usum scholarum.* Barcelona 1952.

ÉTICA

DERISI, O. N.; *Integración de la moral en la Metafísica*. Estudios. (Buenos Aires) 63 (1940) 193-200.
DERISI, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. 2.ª ed. Madrid 1951.
DONAT, J., SI: *Ethica Generalis*. 7.ª ed. Innsbruck 1941.
GONZÁLEZ MORAL, I., SI: *Philosophia moralis*. Cursus Comillensis. Santander 1945.
GONZÁLEZ MORAL, I., SI: *Philosophia moralis*. Phil. Schol. Summa, Vol. III. Madrid 1952.
HILDEBRAND, D. von: *Ética cristiana*. Barcelona 1962.
MARTÍNEZ DEL CAMPO, R., SI: *Philosophia Moralis Generalis*. Cursus Phil. Ysletensis. México 1950.
MARTÍNEZ DEL CAMPO, R., SI: *Ética*. México 1955.
PÉREZ BULNES, J., SI: *La filosofía del deber*. 2.ª ed. Madrid 1953.
ROIG GIRONELLA, J., SI: *La antinomia Verdad-Libertad examinada desde el punto de vista metafísico*. Pensamiento 18 (1962) 55-76.
SCHUSTER, J. B., SI: *Philosophia Moralis, in usum scholarum*. Barcelona 1952.
STEINBUECHEL, Th.: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. 2 vols. Madrid 1959-1960.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

(Remite a los números marginales)

A

Agustín, San, 213, 387, 609s, 755, 761, 784.
Alejandro, J. M., 537.
Alejandro de Afrodisia, 773.
Anselmo, San, 689.
Arcesilao, 211.
Aristóteles, 2, 4, 5, 198s, 40-41, 52, 545s, 80, 83, 86, 98, 103, 104, 112, 136, 155, 191, 202, 208, 211, 212-213, 224, 253-254, 270, 275, 279, 291, 348, 412, 413, 432, 530, 598, 606, 609ss, 637, 639, 652, 655, 702ss, 739, 738, 753, 755, 773, 775.
Arriaga, Rodrigo de, 641.
Auréolo, Pedro, 705.
Averroes, 86, 753, 755.

B

Bacon, Francisco, 231.
Balmes, Jaime, 100, 167. 536.
Báñez, Domingo, 641.
Barth, T., 294.
Basly, 294.
Baumgarten, 200.
Bayle, P., 765.
Beck, S., 346.
Belmond, 294.
Bergson, 337, 343, 377ss, 387, 459, 525, 559, 740, 743, 746, 766, 755.
Berkeley, 147, 217, 277, 753,
Bernard, C., 714.
Billot, Luis Cardenal, 641, 785.
Blondel, 679, 786.
Boecio, 638, 643.
Bonald, Luis de, 165.
Bonnetty, A. 165.
Boscovich, R. J. 730.
Boyer, C., 702.
Brunschvicg, L., 219.
Büchner, L., 559, 730, 740, 743, 753.

C

Calderón, 790.
Capréolo, 641.
Carnéades, 211.
Cayetano, Tomás de Vio Cardenal, 41, 150, 290, 439, 445, 641, 674, 775.
Cohen, H., 402.
Comte, Augusto, 400.
Condillac, E. B. de, 753.
Cournot, A. A., 235.
Cratilo, 270, 279.
Cresson, 219.
Croce, B., 511.

CH

Champeaux, Guillermo de, 148.
Charron, Pedro, 211.
Chossat, M., 445.

D

D'Ors, Eugenio, 525, 539.
Dalmau, J. M., 537, 641.
Dalton, J., 730.
De Vries, J., 200.
Demócrito, 147, 313, 559, 730, 753.
Descartes, 165, 168, 198, 200, 217, 241, 245, 491, 525, 581, 604, 641, 603, 667, 689, 705, 707, 726, 730, 740, 743, 765.
Descoqs, P., 200, 733.
Destutt de Tracy, 753.
Dilthey, G., 277, 505, 511.
Donat, J., 752.
Dostoievsky, 438.
Driesch, Hans, 459, 740, 743.
Duhem, P., 714.
Dumas, L., 740.
Durkheim, 709.

E

Einstein, 219.
Empedocles, 559.
Engels, 681.
Epicuro, 730, 753, 755.
Escoto, Juan Duns, 150, 291, 295, 357, 393ss, 474, 641, 670, 689, 775.
Espinosa, Baruch de, 148, 165, 198, 200, 217, 241, 245, 277, 387, 421, 434, 438, 459, 559, 664, 705, 714, 761, 765, 775.
Etchéverry, A., 219.
Exner, F., 714.

F

Facler, 294.
Feuerbach, L., 75[illegible]

Transcendentales. Noción, 44, 2.°
— Atributos del Ser, 327 y ss.
— Relaciones, 651.
Transeúnte, Acción. 666, IV.
Trinidad y Analogía del Ser, 537-538.
Trivium, 27.

U

Unidad en el concepto de Ser, 267 y ss.
— como Atributo del Ser, 333 y ss.
— en el Inorgánico 733 y ss,; 727.
— en el Viviente, 739 y ss.
— en el Hombre, 757.
— en la Ley Moral, 78, 3, I.°, D.
Universal en las Ciencias, 2, 3.°
— en Lógica, 38.
— su legitimación, 142-160.
— atribución al mundo transcendente, 187.
— no lo es el Ser, 283 ; 37.
— para superar el Relativismo, 516.
Unívoco. Noción, 36.
— no lo es el Ser, 281 ; 283 ; 299 y ss.
— opuesto a la Analogía del Ser, 313.
— y Universal, 144.
Uno. Concepto de Ser, 279 y ss.
— Atributo del Ser, 333 y ss.
— Uno «por sí» y «accidental» 335.
en las Causas intrínsecas, 604, I.°
Uno en el Inorgánico, 732-, 3.
— en el Viviente, 745-747.

V

Valor de las Proposiciones, 53.
Valores, 399-409.
Verdad en Lógica qué require y basta, 35, 2.°
— regla de buena Consecuencia, 77, 3.°
— definición y legitimación, 139.
— Ontológica, Lógica y Moral, 223-226.
— Atributo del Ser, 342-347.
— Transcendente, en Criteriología, 134; 138; 157; 159; 163; 176-183; 188-190.
— Absoluta contra el relativismo, 503-517.
— en las Esencias o Posibles, 494; 497-501.
— prueba de la Existencia de Dios, 687 y ss.
Vida. 738-749.
— *artificial*, 748.
Virtual, presencia de los Componentes, 728; 734; 758.
Vitalismo, 738-749.
Voluntad, 756.
Voluntario, 764; 6.°

ALGUNAS PUBLICACIONES DEL MISMO AUTOR

La Filosofía de la Acción. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives. Madrid, 1943.

Filosofía blondeliana. Editorial Balmes. Barcelona, 1944.

Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega Gasset, Croce, Unamuno. Editorial Barna. Barcelona, 1946.

Filosofía y Razón. Actitudes del mundo moderno. Editorial Razón y Fe. Madrid, 1949.

Investigaciones metafísicas. Editorial Atlántida. Barcelona, 1949.

Grandeza y servidumbre de la Metafísica. Discurso inaugural del curso 1951-1952. Editorial Balmes. Barcelona, 1951.

Qué piensa el mundo de hoy. Editorial Atlántida. Barcelona, 1955.

Lo eterno de Balmes. Conferencias en el Ayuntamiento de Vich, julio 1959. Ayuntamiento de Vich, 1959.

Estudios de Metafísica. «Libros Pensamiento». Juan Flors, Editor. Barcelona, 1959.